KALAM

MEWACANAKAN AKIDAH MENINGKATKAN KEIMANAN

Iskandar Zulkarnain, dkk.

MEWACANAKAN AKIDAH MENEGUHKAN KEYAKINAN

KALAM Mewacanakan Akidah Meneguhkan Keyakinan

Penulis : Abdul Basir Solissa, Fahruddin Faiz, H. Zuhri, Iskandar Zulkarnain, Muhammad Taufik, Mutiullah, Muzairi, Robby H. Abror, Shofiyullah Muzammil
Editor : Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain, MA
Layout : Moh. Fathoni
Sampul : Moh. Fathoni

Cetakan Pertama, Mei 2018
xi+234 hlm, 15 x 23 cm

ISBN : 978-602-6911-xx-x

Penerbit FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta;
Telp. (0274) 512156; Email: filsafatagama@gmail.com

UCAPAN TERIMA KASIH

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Atas ridha Allah swt serta dukungan, dorongan dan kerja nyata banyak pihak, akhirnya buku ini bisa hadir di hadapan pembaca. Sebagai Ketua Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, saya mengucapkan terima kasih kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah memutuskan program peningkatan kualitas dosen di lingkungan Program Studi dalam bentuk penulisan dan penerbitan berbagai kajian yang terkait Program Studi unuk kepentingan perkuliahan dan publikasi.

Terima kasih juga saya ucapkan kepada para penulis, editor, dan koordinator pelaksana, serta penyunting yang telah menulis dan mengedit serta menatanya sehingga menjadi sebuah buku yang siap dibaca oleh khalayak umum. Besar harapan saya, tradisi yang baik ini bisa dipertahankan dan bahkan lebih ditingkatkan lagi. Semoga buku ini dapat menambah khazanah studi Islam terutama Ilmu Kalam atau kajian teologi Islam.

Robby H. Abror

MEWACANAKAN AKIDAH MENEGUHKAN KEYAKINAN

Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain, MA

Memperbincangkan prinsip-prinsip keyakinan atau akidah dalam Islam sering disebut dengan *al-kalām*. Perbincangan ini, ketika menjadi disiplin keilmuan di kemudian hari, kemudian disebut dengan ilmu kalam (*ilm al-kalām*). Oleh karena itu, di dalam disiplin teologi Islam terdapat banyak terminologi yang memiliki makna dan/atau objek kajian yang sama, seperti halnya ilmu kalam, ilmu tauhid, ilmu akidah, ilmu ushuluddin, bahkan ada yang menggunakan istilah teologi Islam, seperti A. Hanafi. Penamaan yang tidak tunggal atas suatu disiplin keilmuan yang hampir sama objek kajiannya ini menunjukkan kekayaan wacana atas disiplin tersebut dan sekaligus menunjukan bahwa disiplin tersebut, dalam sejarahnya, sangat terbuka untuk diwacanakan.

Fakta demikian kemudian sering dibenturkan dengan opini yang berkembang di masyarakat bahwa keyakinan itu semestinya untuk diimani bukan untuk didiskusikan. Opini tersebut tentu ada benarnya, tapi hanya ditujukan

bagi sebagian masyarakat awam yang memang sudah cukup dengan keyakinan dan kalaupun didiskusikan, mereka tetap tidak paham. Sebaliknya, untuk masyarakat terpelajar hal ini justru menjadi keharusan. Mengapa? Karena keyakinan berbeda dengan kepatuhan. Keyakinan biasanya berangkat dari keraguan baru kemudian sampai pada tahap yakin. Proses tersebut berjalan jika ditopang dan dibarengi dengan argumentasi-argumentasi yang menguatkan keyakinan tersebut. Intinya, sebuah keyakinan harus didasarkan dan ditopang dengan bukti-bukti atau argumen-argumen yang menguatkan atau membenarkan atas apa yang diyakininya. Berangkat dari latar tersebut tradisi dan sejarah panjang diskursus tentang keimanan menjelma menjadi disiplin tersendiri dengan sebutan ilmu kalam.

Namun, satu hal yang penting untuk digarisbawahi adalah perlunya pemilahan yang tegas antara wacana keimanan di satu sisi dan keimanan di sisi lain. Wacana keimanan adalah aktivitas akademik, sementara keimanan adalah pengalaman batin individual atas keyakinan tertentu. Wacana keimanan dapat memberi kontribusi bagi bentuk dan karakter keimanan seseorang. pada saat yang sama, keimanan seseorang atau suatu masyarakat tertentu juga dapat diwacanakan dalam arti kritik, penyimpulan, atau pemahaman oleh pihak lain baik mereka yang ada di dalam internal kelompok keyakinan ataupun mereka yang dari luar. Proses dua arah ini secara umum sering dimaknai secara positif, tetapi kadang juga bermakna negatif ketika keimanan berubah menjadi sebuah ideologi.

Tulisan dalam buku ini juga menjadi bagian dari tradisi, dan di kemudian hari akan menjadi menjadi bagian dari sejarah, diskusi tentang berbagai tema kajian tentang keimanan yang dibingkai dalam disiplin ilmu kalam. Buku

yang ada di tangan pembaca ini merupakan kumpulan tulisan karya beberapa dosen Progam Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Oleh karena itu, saya mengapresiasi sepenuhnya atas terbitnya buku ini. Meskipun ada kesan bahwa buku ini digarap terburu-buru, saya melihat beberapa sketsa kajian yang cukup menarik dan perlu untuk didiskusikan lebih lanjut.

Pertama, kalam dalam arti "garis lurus" dalam buku ini tersedia melalui tulisan Muhammad Taufik dan Shofiyullah. Hal itu penting untuk menunjukkan kepada pembaca bahwa secara tradisional suatu disiplin keilmuan harus tetap kokoh dengan isu-isu dasar yang menjadi domainnya.

Kedua, arah perhatian kajian kalam yang selama ini difokuskan pada studi literatur justru buku ini mulai menampilkan wajah yang berbeda, studi-studi lapangan mulai muncul sebagai tradisi baru dalam kajian penelitian kalam. Hal itu terlihat dari tulisan saudara Zuhri, Abdul Basir Solissa, dan Robby H. Abror yang memfokuskan pada isu-isu kalam dalam konteks keindonesiaan.

Ketiga, studi kalam juga sudah mulai berani menyentuh bidang kajian lain seperti halnya filsafat. Tulisan Mutiullah, Muzari, dan Fahruddin Faiz selayaknya jika diawali dengan pembacaan serius tentang humanisme dan eksistensialisme, dua disiplin filsafat yang cukup menarik untuk dijadikan sebagai bagian dari wacana kalam kontemporer sekarang ini. Sejarah kalam memang tidak lepas dari filsafat dan para sarjana Barat telah menunjukkan hal itu, namun penulis kalam di kalangan akademisi di Indonesia, dalam bingkai kefilsafatan atau sebaliknya, tampaknya masih langka. Mereka bisa jadi menjadi pioner.

Selebihnya, sebagai orang yang dituakan di program studi ini, saya berharap semoga tradisi yang baik ini terus berlanjut. Hanya dengan menulis ilmu kita dapat diwariskan kepada generasi mendatang dan hanya dengan tulisan pula proses kiritk terus hidup demi masa depan yang lebih baik lagi.

Papringan, 18 Mei 2018

Iskandar Zulkarnain

DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih v
Pengantar Editor vii

STUDI KALĀM

Menelusuri Akar Kalām dalam Islam 1
Muhammad Taufik

Revisit Pemikiran Teologi Asy'ariyah al-Baqillani dan al-Imam al-Juwaini 41
Shofiyullah Muzammil

KONTEKS

Dialektika Teologi Islam di Indonesia 61
Robby Habiba Abror

Takdir dan Etos Kerja 85
Abdul Basir Solissa

Studi Kalām di Institusi Pendidkan Formal Indonesia: Sebuah Pengkajian Awal 125
H. Zuhri

KALĀM & FILSAFAT

Metafisika Okkasionalisme dalam Teologi Islam Atom (*Jawhar Fard*) dan Aksiden (*al-Ard*) 165
Iskandar Zulkarnain

STUDI KALĀM

MENELUSURI AKAR KALAM DALAM ISLAM

Muhammad Taufik

A. Pendahuluan

Ilmu Kalam, selanjutnya disebut kalam, merupakan salah satu pembahasan mengenai dasar-dasar keyakinan dalam agama Islam yang memiliki kedudukan strategis. Kalam sebagai sebuah bidang studi menjadi cukup urgen dibahas karena bertujuan untuk memperdalam pemahaman teologis seorang Muslim mengenai ajaran agama Islam serta menjadi dasar untuk menge-tahui perkembangan ilmu-ilmu Islam yang memiliki ruang sendiri-sendiri. Untuk itu kiranya perlu dibahas secara komprehensif mengenai kalam dalam Islam, agar tidak salah memahami dan menjadi pijakan yang benar untuk mempelajari Islam secara utuh dan menyeluruh. Secara historis, perjalanan kalam dari semenjak awal kemunculannya hingga sekarang mengalami masa dan proses dengan dinamikanya yang sangat panjang seiring perputaran waktu. Kalam tidak muncul begitu saja, tetapi melalui proses yang keras serta peristiwa demi peristiwa yang melatar belakangi munculnya.

Kalam merupakan salah satu bidang ilmu yang dikaji spesifik dalam Islam, karena sebagai sebuah ilmu berkenaan secara langsung dengan pedoman umat Islam dalam

berakidah. Dalam kalam terdapat mazhab-mazhab, yang terkadang terdapat pro dan kontra satu sama lain dalam bahasannya. Pada sisi lain, kalam menjadi salah satu nama atau sebutan untuk ilmu yang membi-carakan ajaran-ajaran dasar agama Islam. Ada pandangan yang mengatakan bahwa akar kemunculan kalam bermula dari persoalan politik tentang pergantian khalifah dan juga menyangkut peristiwa pembunuhan Usman bin Affan yang berbuntut pada penolakan Mu'awiyah atas kekhalifaan Ail bin Abi Thalib. Keteganggan antara Mu'awiyah dan Ali bin Abi Thalib memuncak menjadi Perang Siffin yang berakhir dengan keputusan *tahkim* atau arbitrase. Untuk itu penting bagi kita untuk mengetahui sebab-sebab munculnya ilmu kalam agar supaya kita mengetahui bagaimana sejarah perjalanan atau peristiwa yang melatarbelakangi adanya ilmu kalam sejak dari zaman Rasulullah, sampai akhir pemerintahan khalifah ke empat dari pemerintahan Khulafaurrasyidin sehingga tejadinya perseteruan antara Muawiyah bin abi Sufyan dengan khalifah yang sah pada saat itu yang dijabat oleh Ali bin Abi Thalib yang memuncak menjadi Perang Shiffin dan diakhiri dengan *tahkim*. Selanjutnya kita dapat mengambil pelajaran dari peristiwa-peristiwa tersebut.

Tidak dapat pula dipungkiri bahwa kemunculan kalam banyak dipengaruhi pemikiran rasional Yunani, paling tidak tampak dengan jelas pada aliran Mu'tazilah yang diklaim sebagai salah satu aliran kalam yang dominan unsur pemikiran rasional-kritis-analisisnya. Gagasan dasar Mu'tazilah ini begitu terang-benderang menunjukkan pembelaan mereka terhadap pentingnya akal, rasionalitas, dalam berislam. Sehingga semakin menguatkan bahwa jejak Yunani tampak dengan jelas karena penggunaan peran akal yang sangat signifikan.

Lalu pertanyaan akademisnya adalah bagaimana sesungguhnya akar kalam dalam Islam? Melalui tulisan yang sederhana ini penulis berusaha menelusuri sejarah tumbuh kembangnya kalam sehingga didapatkan benang merahnya dan dapat memahami kalam secara utuh menyeluruh.

B. Pengertian Kalam dan Sebutan Lainnya

Diperlukan penjelasan yang menyeluruh untuk memberikan batasan pengertian ilmu kalam, ilmu tauhid, ilmu ushuluddin, ilmu akidah dan teologi Islam. Nama-nama tersebut faktanya memang digunakan untuk menyebut kalam sebagai sebuah ilmu. Karena pada dasarnya istilah tersebut dipakai untuk menyebut kalam sebagai sebuah bidang kajian. Hal itu perlu dilakukan untuk mendapatkan pemhaman yang utuh tentang kalam dan derivasinya.

Untuk menghindari salah pengertian tentang kalam, perlu juga penulis tegaskan bahwa kalam dimaksud bukan kalam dalam artian firman Tuhan dalam hal ini al-Qur'an. Karena al-Qur'an juga sering disebut dengan kalam Allah atau kalam Ilahi. Oleh karena itu, penulis membatasi pengertian kalam dengan arti ilmu kalam yang memiliki nama lain seperti ilmu tauhid, ilmu *aqaid*, ilmu ushuluddin dan teologi Islam. Berikut penulis akan memberi penjelasan nama kalam dan sebutan lainnya.

1. Ilmu kalam dalam Islam pada dasarnya adalah pembahasan mengenai Allah dan Rasul. Secara bahasa ilmu kalam berarti perkataan atau pembicaraan atau kata-kata. Secara umum dapat dikatakan membicarakan atau mendialogkan suatu masalah atau topik tertentu. Ilmu kalam pun juga sering kalai di identikkan dengan teologi atau ilmu tauhid. Sebutan ilmu dengan nama kalam digunakan oleh

Ja'far al-Shadiq, Imam Malik, dan Imam Syafi'i. Sementara itu, al-Farabi mendefinisikan ilmu kalam sebagai sebuah disiplin ilmu yang membahas tentang zat dan sifat-sifat Allah, serta eksistensi semua yang mukmin, mulai yang berkenaan dengan masalah dunia sampai masalah sesudah mati yang berlandaskan doktrin Islam.[1]

Secara harfiah *kalam*, berarti *pembicaraan*. Tetapi sebagai istilah, *kalam* tidak dimaksudkan *pembicaraan* dalam pengertian sehari-hari, melainkan dalam pengertian pembicaraan yang bernalar dengan menggunakan logika. Maka, ciri utama ilmu kalam ialah rasional atau logis. Karena kata *kalam* sendiri memang dimaksudkan sebagai terjemahan kata dan istilah Yunani *logos* yang juga secara harfiah berarti *pembicaraan*, tapi dari kata itulah diambil kata *logika* dan *logis* sebagai derivasinya. Kata Yunani *logos* juga disalin ke dalam bahasa Arab menjadi *mantiq.*[2]

2. Ilmu tauhid adalah ilmu yang membahas tentang wujud Allah, soal-soal yang wajib, mustahil, dan jaiz bagi Allah dan Rasul-Nya, serta mengupas dalil-dalil yang mungkin sesuai dengan akal, guna membuktikan adanya zat yang mewujudkan, kemudian juga mengupas dalil-dalil sam'iyat guna mempercayai sesuatu dengan yakin.

Menurut Muhammad Abduh, ilmu tauhid yang juga disebut Ilmu Kalam, memberikan definisi *tauhid* sebagai sebuah ilmu yang membahas tentang wujud Allah tentang sifat-sifat yang wajib tetap bagi-Nya, sifat-sifat yang *jaiz* disifatkan kepada-Nya dan tentang sifat-sifat yang sama sekali

---

[1] Abdul Rozak & Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 21.

[2] Supiana dan Karman, *Materi Pendidikan Agama Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009), 161.

wajib ditiadakan pada-Nya; juga membahas tentang Rasul-rasul Allah untuk menetapkan kebenaran risalahnya, apa yang wajib ada pada dirinya, hal-hal yang *jaiz* dihubungkan (*dinisbatkan*), pada diri mereka dan hal-hal yang terlarang menghubungkannya kepada diri mereka.[3]

Disebut ilmu tauhid karena ilmu ini membahas keesaan Allah. Di dalamnya pembahasan mengenai prinsip-prinsip tauhid yang diambil dari al-Qur'an (Surat al-Anbiya' [21]: 22).[4] Ilmu tauhid adalah bahwa Allah itu Esa dalam Zat-Nya, tidak terbagi-bagi, Esa dalam sifat-sifat-Nya yang azali, tiada tara bandingan bagi-Nya dan Esa dalam perbuatan-perbuatan-Nya, tidak ada sekutu bagi-Nya. Di dalamnya juga dikaji pula tentang *asma*' (nama-nama) dan *af'al* (perbuatan-perbuatan) Allah yang *wajib*, *mustahil* dan *jaiz* bagi Rasul-Nya.[5] Secara objektif ilmu kalam sama dengan ilmu tauhid. Tetapi argumentasi ilmu kalam lebih dikonsentrasikan pada penguasaan logika.[6] Oleh sebab itu, sebagian teolog membedakan antara ilmu kalam dan ilmu tauhid. Istilah *ilmu tauhid* digunakan oleh Taftazani untuk membahas pentingnya keesaan dan sifat-sifat Allah. Karena menurutnya Ilmu Tauhid membahas bagian terpenting dalam Islam dipergunakan oleh Muhammad Abduh (w. 1323 H/1905 M).

---

[3] Sahilun A. Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), 1-2.

[4] Nurcholish Madjid, (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 104.

[5] Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus AN (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), 25.

[6] Musthafa 'Abd al-Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah* (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wal-Nasyr, 1959), 268.

3. Ilmu aqa'id adalah bentuk jamak dari *aqidah* yang berarti *ikatan*. Dinamakan ilmu aqa'id karena sasaran yang utama dari ilmu ini adalah berupaya semaksimal mungkin untuk meyakinkan dan mengiktikadkan tentang adanya Allah, baik dari segi zat, sifat maupun perbuatan-Nya, sehingga akidah dan keyakinan tersebut benar-benar terhujam dalam hati sanubari secara kokoh dan kemudian mendasari setiap amal perbuatan atau tingkah laku sehari-hari. Sebutan *ilmu aqa'id* digunakan oleh al-Ghazali.

4. Ilmu ushuluddin, dilihat dari segi kandungan yang dibicarakan dalam ilmu ini adalah mengenai keyakinan atau keimanan yang dianggap menjadi dasar struktur ajaran Islam. Dalam membahas masalah ini dikemukakan dalil-dalil baik yang berasal dari al-Qur'an dan Sunnah. Pokok-pokok kepercayaan terpenting yang menjadi pembahasannya adalah ketauhidan. Tujuan ilmu ushuludin adalah untuk memurnikan keesaan Allah. Ilmu ini menempati kedudukan yang sangat penting di antara ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya. Hal itu disebabkan objek kajiannya adalah kepercayaan-kepercayaan pokok dalam Islam. Sebutan ilmu ushuludin digunakan oleh Asy'ari al-Baghdadi.

5. Teologi Islam. Bila menyebut teologi Islam pada dasarnya disamakan dengan kalam. Teologi itu sendiri sebagaimana disebutkan dalam kamus *New English Dictionary* sebagaimana dikutip Hanafi adalah ilmu yang membahas fakta-fakta dan gejala-gejala agama dan hubungan antara Tuhan dengan manusia.[7] Harun Nasution menambahkannya hubungannya dengan alam semesta.[8]

---

[7] Ahmad Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 11.

[8] Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'ta-*

Dari berbagai sebutan tersebut secara umum pada hakikatnya memiliki pengertian yang sama, walaupun dalam kalangan-kalangan tertentu penggunaaanya berbeda-beda. Dalam dunia pesantren dan Islam tradisional lebih senang menyebut istilah ilmu tauhid dengan mata pelajarannya tersendiri. Sedangkan dalam dunia akademik istilah teologi Islam lebih sering digunakan. Istilah ini umum dipakai oleh setiap agama, karena pada dasarnnya setiap agama memiliki konsep teologi masing-masing.

C. Sejarah Kemunculan Kalam

Dalam sejarahnya, benih kalam telah muncul sejak Nabi masih hidup, fakta adanya sahabat yang bertanya kepada Nabi tentang *al-qadar*, sebuah tema yang pada masa selanjutnya menjadi topik pembicaraan kalam, merupakan argumen yang memperkuat pernyataan ini.[9] Jika kita sepakat dengan penjelasan Louis Gardet dan Anawati bahwa ilmu kalam tumbuh seiring dengan adanya kajian terhadap teks al-Qur'an. Namun, ilmu kalam mulai mempunyai bentuknya yang definisi sejak masa kebangunannya yang ditandai dengan masuknya pengaruh filsafat Yunani. Dalam perkembangannya, kalam merupakan respons terhadap diaspora filsafat Yunani dan ajaran-ajaran di luar Islam.

Pada masa Nabi, dan Khulafa al-Rasyidin, umat Islam bersatu, mereka satu akidah, satu syariah dan satu *akhlaqul karimah,* kalau mereka ada perselisihan pendapat dapat

---

zilah (Jakarta: UI Press, 1987), 43.

[9] Walaupun pandangan ini berbeda dengan Ahmad Hanafi yang mengatakan teologi Islam (kalam) memang belum ada di zaman Nabi. Lihat, Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 19.

diatasi dengan wahyu dan tidak ada perselisihan diantara mereka. Awal mula adanya perselisihan dipicu oleh Abdullah bin Saba' (seorang Yahudi) pada pemerintahan Khalifah Usman bin Affan dan berlanjut pada masa khalifah Ali. Awal mula adanya gejala timbulnya aliran-aliran adalah sejak kekhalifahan Usman bin Affan. Pada masa itu di latar belakangi oleh kepentingan kelompok, yang mengarah terjadinya perselisihan sampai terbunuhnya khalifah Usman bin Affan. Kemudian digantikan oleh Ali bin Abi Thalib, pada masa itu perpecahan di tubuh umat Islam terus berlanjut.[10]

Awal mula perpecahan dimulai sejak kematian Usman bin Affan. Ahli sejarah menggambarkan Usman sebagai orang yang lemah dan tidak sanggup menentang ambisi keluarganya yang kaya dan berpengaruh itu untuk menjadi gubernur. Tindakan-tindakan yang dijalankan Usman ini mengakibatkan reaksi yang tidak menguntungkan bagi dirinya. Menurut segolongan kecil, Usman salah bahkan kafir dan pembunuhnya berada di pihak yang benar, karena perbuatannya yang dianggap salah selama menjadi khalifah. Sebaliknya, pihak yang lain mengatakan bahwa pembunuhan tersebut adalah kejahatan besar dan pembunuh-pembunuhnya adalah orang-orang kafir, karena Usman adalah salah seorang prajurit Islam yang setia. Penilaian yang saling bertentangan kemudian menjadi fitnah dan peperangan yang terjadi sewaktu Ali memegang pemerintahan. Setelah Usman wafat, Ali sebagai calon terkuat menjadi khalifah keempat. Tetapi segera ia mendapat tantangan dari pemuka-pemuka yang ingin pula menjadi khalifah,

---

[10] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta UI Press, 1985), 6.

tantangan-tantangan tersebut diantaranya dari Talhah dan Zubair dari Mekkah yang mendapat dukungan Aisyah, Mu'awiyah Gubernur Damaskus dan keluarga dekat Usman. Ia menuntut Ali supaya menghukum pembunuh-pembunuh Usman, bahkan ia menuduh bahwa Ali turut campur dalam soal pembunuhan itu.[11]

Setelah kaum muslimin selesai membuka negeri-negeri, lalu ramai dari kalangan penganut agama lain yang memeluk Islam. Mereka melahirkan pemikiran-pemikiran baru yang diambil dari agama lama mereka tetapi diberi rupa bentuk Islam. Iraq, khususnya di Basrah merupakan tempat segala agama dan aliran. Maka, terjadilah perselisihan apabila ada satu golongan yang menafikan kehendak (*iradah*) manusia, kelompok ini diketuai oleh Jahm bin Safwan.

D. Kelompok-kelompok dalam Kalam

Terjadinya cara menyikapi perbedaan yang ada dalam masalah kalam pada akhirnya melahirkan beberapa aliran yang memiliki pandangan sendiri-sendiri terhadap persoalan teologis yang ada, di antara kelompok-kelompok kalam tersebut adalah:

1. Khawarij, aliran dalam teologi Islam yang pertama kali muncul. Secara etimologis, kata *khawarij* berasal dari bahasa Arab yaitu *kharaja* yang berarti *keluar, muncul, timbul* atau *memberontak*. Khawarij memandang diri mereka sebagai orang-orang yang keluar dari rumah semata-mata berjuang di jalan Allah.[12] Menurut Abi Bakar Ahmad al-Syahrastani, bahwa yang disebut *Khawarij* adalah

---

[11] W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafati Islam*, terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987), 10.

[12] Al-Syahristani, *Al-Minal Wa Al-Nihal,* Jilid 1 (Kairo; t.p.,1968), 123.

setiap orang yang keluar dari imam yang hak dan telah disepakati jama'ah, baik ia keluar pada masa sahabat Khulafaurrasyidin atau pada masa Tabi'in secara baik-baik.[13] Berdasarkan pengertian etimologi ini pula, Khawarij berarti setiap muslim yang ingin keluar dari kesatuan umat Islam.[14] Adapun yang dimaksud *khawarij* dalam terminologi ilmu kalam adalah suatu sekte atau kelompok atau aliran pengikut Ali bin Abi Thalib yang keluar meninggalkan barisan karena ketidaksepakatan terhadap keputusan Ali yang menerima arbitrase (*tahkim*) dalam Perang Shiffin pada tahun 37 H/ 648 M, dengan kelompok *bughat* (pemberontak) Muawiyah bin Abi Sufyan perihal persengketaan khilafah.[15]

Golongan Khawarij timbul setelah Perang Shiffin. Perang yang terjadi antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah di suatu daerah di Irak yang bernama Shiffin pada 37 H/ 657 M. Peperangan ini cukup besar, terbukti dengan banyaknya korban. Di pihak Ali, gugur ±25.000 orang dan di pihak Muawiyah ± 45.000 orang. Ini merupakan bala yang besar bagi umat Islam dalam abad-abadnya yang pertama.[16]

Ali sebenarnya mengetahui arah dan tujuan di balik ajakan damai kelompok Muawiyah sehingga ia bermaksud untuk menolak permintaan itu. Namun, karena desakan sebagian pengikutnya terutama *ahli qurra* seperti al-Asy'ats bin Qais, Mas'ud bin Fudaki at-Tamimi, dan Zaid bin Husein ath-Thai, dengan sangat terpaksa Ali memerintahkan al-

---

[13] Abuddin Nata, Ilmu Kalam, *Filsafat dan Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 4.

[14] Rozak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 49.

[15] Nasution, *Teologi Islam*, 11.

[16] Sirajuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wal Jamaah* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2006), 114.

Asytar (komandan pasukannya) untuk menghentikan peperangan.[17]

Ada kelompok yang membenci Ali karena dianggapnya lemah dalam menegakkan kebenaran, sebagaimana mereka membenci Muawiyah yang melawan khalifah yang sah. Inilah asal usul kaum Khawarij.[18] Di antaranya sebab yang paling dominan adalah perbedaan pendapat masalah khilafah, permasalahan tahkim, para penguasa yang dinilai kolusi dan nepotisme serta zalim, fanatisme terhadap kelompok atau gelombang sendiri, masalah perekonomian, dan semangat keagamaan.[19]

Doktrin-doktrin yang dikembangkan oleh kaum Khawarij dapat dikategorikan menjadi tiga kategori yaitu: doktrin politik, teologi, dan sosial.[20] Sekte-sekte dalam Khawarij: al-muhakkimah, Najdat, Ajjaridah dan Ibadiyah. Orang fasik tetap ada pada kategori Khawarij mengatakan bahwa orang-orang fasik sudah pasti hitam mukanya, karena fasik merupakan bagian dari orang-orang kafir, sebagaimana dalam QS. al-Sajdah ([32]: 20). Berdasarkan ayat tersebut Khawarij menjadikan seseorang itu termasuk golongan pendusta, demikian juga beberapa ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan Khawarij untuk mengklaim para pelaku dosa besar sebagai kafir.[21]

---

[17] Rozak dan Anwar, *Ilmu Kalam*, 50.

[18] Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wal Jamaah*, 115.

[19] M. Sufyan Raji Abdullah, *Mengenal Aliran-Aliran dalam Islam dan Ciri-ciri Ajarannya* (Jakarta: Pustaka al-Riyadl, 2006), 40.

[20] Muhammad Abu Zahra, *Aliran Politik dan Akidah* (Jakarta: Logos, 1996), 8.

[21] Nur Afrizal, *Al-Khawarij dan Gaya Penafsiran Mereka terhadap al-Qur'an* (Bandung: Jurnal Islam, 2004), 9-11.

2. Syiah merupakan satu aliran dalam Islam yang meyakini bahwa Ali bin Abi Thalib dan keturunannya adalah imam-imam atau para pemimpin agama dan umat setelah Nabi Muhammad Saw. Dari segi bahasa, kata *Syi'ah* berarti pengikut, atau kelompok atau golongan, seperti yang terdapat dalam Q.S. al-Shâffât: 83.[22] *Syi'ah* secara harfiah berarti *kelompok* atau *pengikut*. Kata tersebut dimaksudkan untuk menunjuk para pengikut Ali bin Abi Thalib sebagai pemimpin pertama Ahlul Bait. Ketokohan Ali bin Abi Thalib dalam pandangan Syi'ah sejalan dengan isyarat-isyarat yang telah diberikan Nabi Muhammad sendiri, ketika masih hidup.[23] Perkataan *Syi'ah* secara harfiah juga bermakna *pengikut, partai, kelompok*, atau dalam arti yang lebih umum *pendukung*. Sedangkan secara khusus, perkataan *Syi'ah* mengandung pengertian *syî'atu Aliyyîn*, *pengikut* atau *pendukung Ali bin Abi Thalib*.[24]

Syi'ah adalah salah satu aliran dalam Islam yang berkeyakinan bahwa yang paling berhak menjadi imam umat Islam sepeninggal Nabi Muhammad ialah keluarga Nabi sendiri (Ahlul Bait). Dalam hal ini, Abbas bin Abdul Muththalib dan Ali bin Abi Thalib (saudara sepupu sekaligus menantu Nabi) beserta keturunannya.[25] Syi'ah berpendirian bahwa Nabi dengan *nash* meninggalkan wasiatnya untuk mengangkat Ali sebagai khalifah bukan orang lain.[26]

---

[22] Tim Penyusun, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* Jilid 5 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 5.

[23] Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), 904.

[24] Soekama Karya, et.al., *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam,* Cet. 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996), 125.

[25] Tim Penyusun, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, 343.

[26] Aboebakar Aceh, *Syi'ah Rasionalisme dalam Islam* (Solo: Rama-

Ajaran-ajaran Syi'ah, di antaranya: Ahlul Bait. Secara harfiah *ahlulbait* berarti keluarga atau kerabat dekat. Dalam sejarah Islam, istilah itu secara khusus dimaksudkan kepada keluarga atau kerabat Nabi Muhammad. Ada tiga bentuk pengertian *Ahlul Bait. Pertama*, mencakup istri-istri Nabi Muhammad Saw. dan seluruh Bani Hasyim. *Kedua*, hanya Bani Hasyim. *Ketiga*, terbatas hanya pada Nabi sendiri, Ali, Fatimah, Hasan, Husain, dan imam-imam dari keturunan Ali bin Abi Thalib. Dalam Syi'ah bentuk terakhirlah yang lebih populer.

Doktrin *al-badâ'* adalah keyakinan bahwa Allah Swt. mampu mengubah suatu peraturan atau keputusan yang telah ditetapkan-Nya dengan peraturan atau keputusan baru. Menurut Syi'ah, perubahan keputusan Allah itu bukan karena Allah baru mengetahui suatu maslahat, yang sebelumnya tidak diketahui oleh-Nya. Dalam Syi'ah keyakinan semacam ini termasuk kufur. Imam Ja'far al-Shadiq menyatakan, "Barangsiapa yang mengatakan Allah baru mengetahui sesuatu yang tidak diketahui-Nya, dan karenanya Ia menyesal, maka orang itu bagi kami telah kafir kepada Allah." Menurut Syi'ah, perubahan itu karena adanya maslahat tertentu yang menyebabkan Allah Swt memutuskan suatu perkara sesuai dengan situasi dan kondisi pada zamannya. Misalnya, keputusan Allah mengganti Isma'il dengan domba, padahal sebelumnya Ia memerintahkan Nabi Ibrahim untuk menyembelih Isma'il. [27]

Asyura, berasal dari kata '*asyarah*, yang berarti *sepuluh*. Maksudnya, hari ke sepuluh dalam Muharram yang diper-

---

dhani, 1984), 6.

[27] Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* 10-11.

ingati kaum Syi'ah sebagai hari berkabung umum untuk memperingati wafatnya Imam Husain bin Ali dan keluarganya di tangan pasukan Yazid bin Muawiyah bin Abu Sufyan pada tahun 61 H di Karbala, Irak. Pada upacara peringatan *asyura* tersebut, selain mengenang perjuangan Husain bin Ali dalam menegakkan kebenaran, orang-orang Syi'ah juga membaca *shalawat* bagi Nabi dan keluarganya, mengutuk pelaku pembunuhan terhadap Husain dan keluarganya, serta memperagakan berbagai aksi (seperti memukul-mukul dada dan mengusung-usung peti mayat) sebagai lambang kesedihan terhadap wafatnya Husain bin Ali.

Imamah (kepemimpinan), yaitu keyakinan bahwa setelah Nabi wafat harus ada pemimpin-pemimpin Islam yang melanjutkan misi atau risalah Nabi. Dalam Syi'ah, kepemimpinan itu mencakup persoalan-persoalan keagamaan dan kemasyarakatan. *Imam* bagi mereka adalah pemimpin agama sekaligus pemimpin masyarakat. Pada umumnya, dalam Syi'ah, kecuali Syi'ah Zaidiyah, penentuan *imam* bukan berdasarkan kesepakatan atau pilihan umat, tetapi berdasarkan wasiat atau penunjukan oleh *imam* sebelumnya atau oleh Rasulullah langsung, yang lazim disebut *nash*.

'***Ishmah***. Dari segi bahasa, '*ishmah* adalah bentuk *mashdar* dari kata '*ashama* yang berarti memelihara atau menjaga. '*Ishmah* ialah kepercayaan bahwa para imam itu, termasuk Nabi telah dijamin oleh Allah dari segala bentuk perbuatan salah atau lupa.

Mahdawiyah. Berasal dari kata *mahdi*, yang berarti keyakinan akan datangnya seorang juru selamat pada akhir zaman yang akan menyelamatkan kehidupan manusia di muka bumi ini. Juru selamat itu disebut *Imam Mahdi*. Dalam Syi'ah, figur Imam Mahdi jelas sekali. Ia adalah salah seorang

dari imam-imam yang mereka yakini. Syi'ah Itsna 'Asyariyah, misalnya, memiliki keyakinan bahwa Muhammad bin Hasan al-Askari (Muhammad al-Muntazhar) adalah Imam Mahdi.

Marja'iyyah atau ***Wilâyah al-Faqîh***. Kata *marja'iyyah* berasal dari kata *marja'* yang artinya tempat kembalinya sesuatu. Sedangkan kata *wilâyah al-faqîh* terdiri dari dua kata: *wilâyah* berarti kekuasaan atau kepemimpinan; dan *faqîh* berarti ahli fikih atau ahli hukum Islam. *Wilâyah al-faqîh* mempunyai arti kekuasaan atau kepemimpinan para *fuqaha*.

Raj'ah. Kata *raj'ah* berasal dari kata *raja'a* yang artinya pulang atau kembali. *Raj'ah* adalah keyakinan akan dihidupkannya kembali sejumlah hamba Allah yang paling shalih dan sejumlah hamba Allah yang paling durhaka untuk membuktikan kebesaran dan kekuasaan Allah di muka bumi, bersamaan dengan munculnya Imam Mahdi.

Taqiyah. Dari segi bahasa, *taqiyah* berasal dari kata *taqiya* atau *ittaqâ* yang artinya takut. *Taqiyah* adalah sikap berhati-hati demi menjaga keselamatan jiwa karena khawatir akan bahaya yang dapat menimpa dirinya. Dalam kehati-hatian ini terkandung sikap penyembunyian identitas dan ketidak-terus-terangan. Perilaku *taqiyah* ini boleh dilakukan, bahkan hukumnya wajib dan merupakan salah satu dasar mazhab Syi'ah.

Tawassul adalah memohon sesuatu kepada Allah dengan menyebut pribadi atau kedudukan seorang Nabi, imam atau bahkan seorang wali suaya doanya tersebut cepat dikabulkan Allah Swt. Dalam Syi'ah, *tawassul* merupakan salah satu tradisi keagamaan yang sulit dipisahkan. Dapat dikatakan bahwa hampir setiap doa mereka selalu terselip unsur *tawassul*, tetapi biasanya *tawassul* dalam Syi'ah terbatas pada

pribadi Nabi atau imam-imam dari Ahlul Bait. Dalam doa-doa mereka selalu dijumpai ungkapan-ungkapan seperti "*Yâ Fâthimah isyfa'î 'indallâh* (Wahai Fathimah, mohonkanlah syafa'at bagiku kepada Allah)."

Tawallî dan ***tabarrî***. Kata *tawallî* berasal dari kata *tawallâ fulânan* yang artinya mengangkat seseorang sebagai pemimpinnya. Adapun *tabarrî* berasal dari kata *tabarra'a 'an fulân* yang artinya melepaskan diri atau menjauhkan diri dari seseorang. Kedua sikap ini dianut pemeluk-pemeluk Syi'ah berdasarkan beberapa ayat dan Hadis yang mereka pahami sebagai perintah untuk *tawallî* kepada Ahlul Bait dan *tabarrî* dari musuh-musuhnya.

Terdapat beberapa sekte dalam Syi'ah, yaitu Kaisaniyah, Zaidiyah, Imamiyah, dan kaum Ghulat. Golongan Imamiyah pecah menjadi beberapa golongan. Yang terbesar adalah golongan Itsna 'Asyariyah atau Syi'ah Duabelas. Golongan lainnya adalah golongan Isma'iliyah. Al-Syahrastani membagi Syi'ah ke dalam lima kelompok, yaitu Kaisaniyah, Zaidiyah, Imamiyah, Ghulat (Syi'ah sesat), dan Isma'iliyah. Sedangkan al-Asy'ari membagi Syi'ah menjadi tiga kelompok besar, yaitu: Syi'ah Ghaliyah, yang terbagi lagi menjadi 15 kelompok; Syi'ah Imamiyah (Rafidhah), yang terbagi menjadi 14 kelompok; dan Syi'ah Zaidiyah, yang terbagi menjadi 6 kelompok.[28]

3. Qadariyah, berasal dari bahasa Arab yaitu dari kata *qadara* yang mengandung arti *kemampuan* dan *kekuatan*. Adapun secara terminologi, *qodariyah* adalah suatu aliran yang mempercayai bahwa segala tindakan manusia tidak

---

[28] Abdul Mun'im al-Hafni, *Ensiklopedi Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, dan Gerakan Islam,* terj. Muchtarom, Cet. I (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006), 572.

diintervensi oleh Allah.[29] Qadariyah adalah golongan Islam yang meyakini bahwa manusia mempunyai kekuasaan mutlak dan kebebasan untuk menentukan segala macam perbuatan sesuai dengan keinginannya tanpa ada intervensi dari Tuhan. Manusia berbuat baik atas kehendak manusia itu sendiri. Demikian pula, manusia berbuat jahat juga atas kehendak manusia itu sendiri.[30]

Menurut Qadariyah, manusia memiliki kemampuan dalam dirinya untuk berbuat baik atau sebaliknya, karena ia memang diciptakan demikian. Di samping itu, dia mampu menerima beban tugas seberat apapun, karena sudah disesuaikan dengannya, yaitu kemampuan yang terdapat dalam dirinya dan ia rasakan keberadaannya. Menurut mereka pula, iman cukup dengan pengenalan dan perbuatan tidak termasuk dalam iman. Aliran mereka yang lain adalah adalah tentang kemakhlukan al-Qur'an. Kalau ada yang mengakui bahwa al-Qur'an itu *qadim*, maka ia telah menjadi syirik karena mengakui adanya (berbilangnya yang *qadim*), yakni Allah dan firman-Nya.[31]

Latar belakang munculnya aliran Qadariyah ditengarai oleh pemahaman mereka terhadap beberapa ayat dalam al-Qur'an. Dalam al-Qur'an memang terdapat beberapa ayat yang mengandung pengertian *qadariyah*, akhirnya berkesimpulan bahwa manusia adalah agen perbuatannya, seperti dalam QS. al-Ra'd ([13]: 11).

Abu Marwan Ghailan ibnu Muslim al-Qibti ad-Dimasyqi seorang tokoh Qadariyah berpandangan bahwa

---

[29] Novan Arddy Wiyani, *Ilmu Kalam*, 73

[30] Azizi Hasbullah, *Aliran-aliran Teologi Islam* (Kediri: Purna Siswa Aliyah, 2008), 221.

[31] *Ibid.*, 149.

manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya, yakni manusia sendirilah yang melakukan perbuatan-perbuatan baik dan melakukan perbuatan-perbuatan jahat, semuanya atas kemauan dan dayanya sendiri. Dalam paham ini manusia merdeka dalam perilakunya, ia berbuat baik adalah atas kemauan dan kehendaknya sendiri, dan berbuat jahat pun atas kemauan dan kehendaknya sendiri. Ayahnya adalah seorang yang dibebaskan oleh khalifah Usman dan dia sendiri memiliki posisi sebagai sekretaris dalam administrasi pemerintahan Umayyah di Damaskus.[32]

Perlawanan Ghailan terhadap pemerintahan bani Umayyah pada awal masa kekuasaan Umar bin Abdul Aziz II. Dikatakan bahwa ia telah menulis surat terhadap khalifah dengan nada kritis, hal inilah yang mungkin mendorongnya untuk membawa perubahan-perubahan tertentu. Umar bin Abdul Aziz menanyakan kepada Ghailan mengenai pandangannya dan mengingatkan bahayanya. Umar juga mengingatkan orang lain untuk tidak meyakini doktrin Ghailan mengenai *qadar*.[33]

4. Jabariyah, berasal dari kata *jabara* yang mengandung arti *memaksa*.[34] Dalam aliran ini terdapat paham bahwa manusia mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa. Dalam istilah Inggris paham ini disebut *fatalism*. Fatalisme adalah kepercayaan bahwa nasib menguasai segala-galanya.

Dalam sejarahnya aliran Jabariyah berkembang pada

---

[32] Ghazali Munir, *Ilmu Kalam: Pemikiran Dan Kehidupan* (Semarang: Rasail Media Group, 2008).

[33] Wiyani, *Ilmu Kalam*, 79.

[34] Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tuhid/Kalam* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), 139.

masa Bani Umayyah yang memiliki banyak pendukung. Sebagian ahli mengatakan yang awal menganut paham ini adalah sekelompok orang Yahudi, mereka mengajarkan kepada sekelompok umat Islam, yang mula-mula menyerukan kepada umat Islam adalah Ja'ad ibn Dirham di daerah Bashrah, Damaskus. Kemudian diteruskan oleh penganutnya Jaham ibn Shafwan di Khurasan. Sedangkan di kelompok golongan orang Persia juga sudah terdapat pemikiran seperti itu, yaitu termasuk di dalam paham Zoroaster yang dianut oleh penguasa pada masa itu.[35]

Segala perbuatannya merupakan ciptaan Allah, sebagaimana Allah menciptakan benda-benda mati lainnya, maka perbuatan manusia tidak ubahnya seperti air mengalir, pepohonan berbuah, matahari terbit, terbenam, langit mendung, dan hujan turun, pahala dan dosa adalah keterpaksaan, dan *taklif* (pembebanan tanggung jawab atas perbuatan manusia) juga bersifat keterpaksaan. Selain sebab-sebab di atas, aliran Jabariyah tumbuh, juga dilatarbelakangi oleh ayat-ayat al-Quran, di antaranya dalam Q.S. an-Nisa ([4]: 30).

Ajaran pokok Jabariyah ekstrem yang dikemukakan oleh tokohnya: Jahm bin Safwan al-Khurassani, ia sekretaris al-Harits ibnu Suraij seorang panglima perang di Khurasan bagian Timur.[36] Adapun pemikiran Jahm sebagai berikut: surga dan neraka akan fana; iman adalah pengenalan (*ma'rifat*) dan kekufuran adalah ketida tahuan (*al-jahl*); Kalam Allah adalah baru dan bukan *qadim*; Allah bukan sesuatu, tidak pula bersifat mengetahui dan hidup;

---

[35] Wiji Hidayati, Ilmu Kalam (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga, 2013), 37.

[36] Watt, *Studi Islam Klasik,* 194.

menafikan bahwa Allah dapat dilihat pada hari kiamat.[37] Di antara pendapat Jahm bin Safwan tersebut dianut juga oleh aliran yang lain, yakni paham bahwa al-Qur'an adalah makhluk dan menafikkan sifat kalam pada Allah, seperti paham Mu'tazilah.

5. Murji'ah, berasal dari kata irja atau *arja'a* yang berarti *penundaan, penangguhan,* dan *pengharapan*. Kata *arja'a* juga memiliki arti *memberi harapan*, yakni memberi harapan kepada pelaku dosa besar untuk memperoleh pengampunan dan rahmat Allah. Oleh karena itu, *murji'ah* artinya orang yang menunda penjelasan kedudukan seseorang yang bersengketa, yakni Ali dan Muawiyah serta pasukannya masing-masing ke hari kiamat kelak.[38]

Murji'ah ditimbulkan oleh persoalan politik sama halnya dengan Khawarij, tegasnya persoalan khalifah yang membawa perpecahan di kalangan umat Islam setelah terbunuhnya Usman Ibn Affan. Seperti telah dibahas, Khawarij pada mulanya adalah pendukung Ali tetapi kemudian menjadi musuhnya. Karena adanya perlawanan ini, kelompok yang setia pada Ali bertambah keras dan kuat membelanya dan merupakan satu golongan lain yang disebut Syi'ah. Akan tetapi, mereka sama-sama menentang kekuasaan Bani Umayyah, tetapi dengan motif yang berbeda.[39]

Di bidang politik, doktrin *irja* diimplementasikan dengan sikap politik netral atau non blok. Adapun di bidang teologis doktrin *irja* dikembangkan Murji'ah ketika menanggapi persolan-persoalan teologis yang muncul saat itu. Pada perkembangan berikutnya, persoalan-persoalan

---

[37] Hidayati, *Ilmu Kalam*, 65.

[38] Abdul Rozak, *Ilmu Kalam* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2001), 56.

[39] Nasution, *Teologi Islam*, 24.

yang ditanggapinya menjadi semakin kompleks sehingga mencakup iman, kufur, dosa besar dan ringan, tauhid, tafsir al-Qur'an, eskatologi, pengampunan dosa besar, kemaksuman Nabi, hukuman atas dosa, ada yang kafir di kalangam generasi awal Islam, taubat, hakikat al-Qur'an, nama dan sifat Allah, serta ketentuan Tuhan.[40]

Doktrin teologi Murji'ah, menurut Harun Nasution, terdapat empat ajaran pokok, yaitu: menunda hukuman atas Ali, Muawiyah, Amr bin Ash, dan Abu Musa al-Asy'ari yang terlibat *tahkim* dan menyerahkan kepada Allah di hari kiamat kelak; Menyerahkan keputusan kepada Allah atas orang muslim yang berdosa besar; Meletakan (pentingnya) iman daripada amal; Memperbaiki pengharapan kepada muslim yang berdosa besar untuk memperoleh ampunan dan rahmat Allah.[41]

Sekte dalam aliran Murji'ah tidak pasti jumlahnya karena masing-masing ahli memiliki pendapat masing-masing. al-Baghdadi membagi mereka dalam tiga golongan, yaitu al-Murji'ah yang dipengaruhi ajaran-ajaran al-Qadariyah, al-Murji'ah yang yang dipengaruhi ajaran-ajaran al-Jabariyah, dan al-Murji'ah yang tidak dipengaruhi keduanya. Golongan ketiga ini terdiri dari lima sekte, yaitu al-Yunusiyah, al-Ghazaniyah, al-Saubaniyah, al-Tumaniyah, dan al-Murisiyah.[42]

6. Mu'tazilah. Kemunculan aliran Mu'tazilah banyak diperselisihkan, namun sebutan mu`*tazilah* itu lebih banyak ditujukan kepada dua tokoh kontroversial yang

---

[40] Rozak, *Ilmu Kalam*, 58.

[41] *Ibid*., 58.

[42] M. Amin Nurdin, *Sejarah Pemikiran Islam* (Jakarta: Teruna Grafika, 2011), 27.

bernama Washil ibn Atha` dan Amr bin Ubaid. Keduanya adalah murid Abu Hasan al-Basri di Basrah. Kemunculan Mu`tazilah ini bermula dari lontaran ketidaksetujuan dari Washil Ibn Atha` atas pendapat Hasan Basri yang mengatakan bahwa seorang muslim yang melakukan kefasikan (dosa besar), maka di akhirat nanti akan disiksa lebih dahulu sesuai dengan dosanya, kemudian akan dimasukkah ke surga sebagai rahmat Allah atasnya. Washil bin Atha` menyangkal pendapat tersebut. Sebaliknya, dia mengatakan bahwa kedudukan orang mukmin yang fasik tersebut tidak lagi mukmin dan tidak juga kafir sehingga kedudukannya tidak di neraka dan tidak pula di surga, tapi dia berada dalam satu posisi antara iman dan kufur (*al-manzilah baina manzilatain*).

Ketika Hasan al-Basri mendengar mereka bid`ah, maka dia mengusirnya dari majelis, lalu Washil Ibn Atha' memisahkan diri kemudian diikuti oleh para sahabatnya yang bernama Amr bin Ubaid. Maka pada saat itulah orang-orang menyebut mereka telah memisahkan diri dari pendapat umat. Itulah awal mula pengikut mereka berdua disebut Mu`tazilah. Selain itu, peristiwa yang paling menggemparkan dalam sejarah perjalanan Mu`tazilah ini adalah peristiwa al-Qur'an ialah makhluk. Sebuah peristiwa yang telah menelan ribuan korban dan kaum muslimin, yaitu mereka yang tidak setuju pada pendapat bahwa al-Qur'an adalah makhluk.

Mu'tazilah berarti orang-orang yang memisahkan diri atau menyisihan diri. Mu'tazilah juga digunakan untuk menyebut sekelompok sahabat Nabi yang memisahkan diri dari pertikaian antara golongan pendukung Ali bin Abi Thalib di satu pihak dan Muawiyah bin Abu Sofyan di pihak

lain.[43]

Salah satu ajaran Mu'tazilah yang memperlihatkan kuatnya penggunaan akal dalam teologi Islam, tetapi sekaligus sering dijadikan senjata untuk membunuh Mu'tazilah, ialah paham Qadariyah. Tuhan, menurut Washil bin Atha', sebagaimana dikutip Harun Nasution, bersifat bijaksana dan adil. Tuhan tidak akan berbuat jahat dan zalim pada manusia. Tidak mungkin Tuhan menghendaki manusia berbuat hal-hal yang bertentangan dengan perintah-Nya. Dengan demikian, manusia sendirilah sebenarnya yang mewujudkan perbuatan baik dan jahatnya, iman dan kufurnya, kepatuhan dan ketidakpatuhannya pada Tuhan. Atas perbuatan-perbuatannya itu manusia memperoleh balasan.[44]

Sikap rasional Mu'tazilah bisa terlihat dari lima ajaran pokoknya (*al-ushul al-khamsah*), yaitu *al-Tauhîd, Al'Adl* (keadilan Allah), *Al-Wa'd wa al-Wa'îd* (janji dan ancaman Allah), *al-Manzilah bain al-Manzilataini,* dan *al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'al al-Munkar.*

Konsekuensi logis dari lima pokok itu adalah timbulnya pemikiran lebih lanjut yang bisa disebut dengan konsensus al-Mu'tazilah, konsensus mereka itu adalah:[45] meniadakan sifat Allah, kalam Allah (al-Qur'an) itu adalah makhluk (ciptaan Allah), perbuatan manusia adalah ciptaan mereka sendiri, orang fasik (orang mukmin yang berbuat dosa besar), ada dua kewajiban yang dibebankan kepada

---

[43] Ali Mustafa al-Ghurabi, *Tariq Alfiraq al-Islamiyah* (Kairo: Muhammad Ali Shubaih wa Auladuh, 1958), 48-49; Nurdin dan Abbas, *Sejarah Pemikiran Islam*, 53.

[44] Nasution, *Teologi Islam*, 45.

[45] Abdul Jabbar al-Qadhi, *al-Muniyyat wa al- Amal,* 105; Nurdin dan Abbas, *Sejarah Pemikiran Islam,* 58-59.

manusia meskipun belum ada perintah dari Allah, tidak ada keistimewaan bagi Rasulullah yang melabihi Nabi-nabi yang lain, seperti *syafa'at* dan *mi'raj*. Adapun pokok pemikiran Washil bin Atha' ialah tentang muslim yang berbuat dosa besar, mengenai perbuatan manusia, tentang sifat Allah, Washil berpendapat bahwa *bai'at* Abu Bakar itu sah, pembunuhan Usman adalah merupakan kekeliruan.[46]

7. Maturidiyah, merupakan salah satu sekte *Ahl al-Sunnah wal Jama'ah* yang timbul hampir bersamaan dengan Asy'ariyah. Sebagaimana Asy'ariyah, Maturidiyah ini juga timbul sebagai reaksi atas aliran Mu'tazilah. Hanya saja, al-Maturidi adalah pengikut Abu Hanifah yang banyak menggunakan rasio dalam pandangan keagamaannya, sehingga dalam bidang teologi pun, al-Maturidi banyak menggunakan akal. Hal ini membuat Maturidiyah mempunyai beberapa perbedaan pandangan dengan Asy'ariyah.

Salah satu pengikut al-Maturidi adalah Abu Muhammad al-Banzawi. Ia mengetahui ajaran-ajaran Maturidiyah dari orang tuanya. Seperti al-Baqillani dan al-Juwaini, al-Banzawi tidak pula selamanya sepaham dengan al-Maturidi. Antara kedua pemuka aliran Maturidiyah ini terdapat perbedaan paham tentang boleh dikatakan bahwa dalam aliran Maturidiyah terdapat dua golongan: golongan Samarkand, yaitu pengikut-pengikut al-Maturidi sendiri, dan golongan Bukhara yaitu pengikut-pengikut al-Banzawi.[47]

Maturidiyah Samarkand didirikan oleh Abu Mansur Muhammad bin Muhammad bin Mahmud al-Hanafi al-Mutakallim al-Maturidi al-Samarkandi. Ia lahir sekitar tahun 859 M di Maturidi dekat Samarkand wilayah Asia

[46] Nurdin dan Abbas, *Sejarah Pemikiran Islam,* 67.

[47] Nasution, *Teologi Islam,* 78.

Tengah (sekarang masuk wilayah Uzbekistan) dan meninggal pada tahun 944 M. Oleh sebagian penulis, al-Maturidi dinyatakan sebagai keturunan dari Abu Ayyub al-Anshari, seorang sahabat Rasul di Madinah.[48] Menurut al-Maturidi, mengetahui Allah dan kewajiban mengetahui Allah itu dapat diketahui dengan akal. Kemampuan akal dalam mengetahui kedua hal tersebut sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia agar menggunakan akalnya dalam usaha memperoleh pengetahuan dan keimanan kepada Allah melalui pengamatan dan pemikiran yang mendalam tentang segala ciptaan-Nya.[49] Dengan demikian, paham al-Maturidi ini dekat dengan paham Mu'tazilah yang memandang akal memiliki kemampuan yang tinggi, namun juga terbatas. Karena keterbatasannya itu, akal memerlukan wahyu dari Allah.[50]

Sehubungan dengan masalah *tajassum*, al-Maturidi tidak mempercayai adanya "anggota tubuh" pada Tuhan. Dalam al-Qur'an memang terdapat kata-kata seperti: *Wajh Allah* (Wajah Allah), *Yad Allah* (Tangan Allah), '*Ain Allah* (Mata Allah). Bagi al-Maturidi, kata-kata itu bermakna kuasa Allah karena Allah tidak mungkin mempunyai badan meskipun dalam arti yang tidak sama dengan makhluk. Manusia berhajat pada anggota badan karena tanpa anggota badan manusia akan menjadi lemah, adapun Tuhan tanpa anggota badan, Ia tetap Maha Kuasa.[51]

---

[48] Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* 72.

[49] Rozak dan Anwar, *Ilmu Kalam*, 125.

[50] Amat Zuhri, *Warna-warni Teologi Islam/Ilmu Kalam* (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2008), 151-153.

[51] Nasution, *Teologi Islam*, 78.

Al-Maturidi mempercayai bahwa Allah dapat dilihat nanti di akhirat. Pandangannya itu didasarkan pada Q.S. al-Qiyamah ([75]: 22-23). Al-Maturidi berpendapat bahwa Kalam Allah atau al-Qur'an adalah kekal. Al-Qur'an, menurut al-Maturidi, adalah sifat kekal dari Tuhan, satu, tidak terbagi, tidak berbahasa, tapi diucapkan manusia dalam ekspresi berlainan.

Mengenai kehendak, al-Maturidi mengatakan bahwa kemauan manusialah yang menentukan pemakaian daya, baik untuk kebaikan maupun untuk kejahatan. Namun kehendak yang dimiliki al-Maturidi bukanlah kehendak bebas sebagaimana yang dipahami oleh Mu'tazilah. Kebebasan di sini bukanlah kebebasan untuk berbuat sesuatu yang tidak dikehendaki Tuhan, tetapi kebebasan untuk berbuat sesuatu yang tidak disukai Tuhan. Dengan kata lain, kebebasan kehendak manusia hanya merupakan kebebasan dalam memilih antara yang disukai dan apa yang tidak disukai Tuhan.[52]

Al-Maturidi menekankan bahwa kemerdekaan dan kemauan ada pada manusia dan bahwa Allah tidak sewenang-wenang menjatuhkan kaum melainkan berdasarkan kemerdekaan yang diberikan Allah kepada manusia untuk berbuat baik atau jahat. Dengan kata lain, Tuhan dikatakan adil apabila Tuhan menepati janji dan ancaman-ancaman-Nya, yaitu akan memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan memberi balasan siksa kepada orang yang berbuat jahat.[53]

Tokoh utama Maturidiyah Bukhara adalah Abu al-Yusr Muhammad al-Bazdawi. Ia dilahirkan pada tahun 241

---

[52] *Ibid*., 112.

[53] Zuhri, *Warna-warni Teologi,* 156-157.

H dan meninggal pada tahun 493 H/ 1099 M di Bukhara. Nenek al-Bazdawi adalah murid dari al-Maturidi. Al-Bazdawi mengetahui ajaran-ajaran al-Maturidi dari orang tuanya.[54] Berkenaan dengan antropomorfisme, seperti "Tangan Tuhan" dan "Kursi Tuhan", al-Bazdawi berpendapat bahwa "Tangan Tuhan" itu adalah sifat dan bukan "anggota badan" Tuhan, yaitu sifat yang sama dengan sifat-sifat lain, seperti pengetahuan, daya dan kemauan. Bahkan lebih jauh al-Bazdawi cenderung untuk mentakwilkan ayat-ayat yang mengandung pengertian antropomorfisme.

Kaum Maturidiyah Bukhara dalam hal janji dan ancaman Tuhan tidak sepenuhnya sepaham dengan al-Asy'ari, namun juga tidak sepenuhnya sepaham dengan Maturidiyah Samarkand. Dalam pandangan Maturidiyah Bukhara ini, tidak mungkin Tuhan mendengar janji-Nya untuk memberi upah kepada orang yang berbuat baik, tetapi sebaliknya, bukan tidak mungkin Tuhan membatalkan ancaman-Nya untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat.[55]

8. Asy'ariyah. Walaupun al-Asy'ari telah puluhan tahun menganut paham Mu'tazilah, akhirnya meninggalkan ajaran Mu'tazilah. Sebab yang bisa disebut, yang berasal dari al-Subki dan Ibn Asakir, ialah bahwa pada suatu malam al-Asy'ari bermimpi; dalam mimpi itu Nabi Muhammad mengatakan kepadanya bahwa mazhab Ahli Hadislah yang benar, dan mazhab Mu'tazilah salah. Menurut pendapat ini al-Asy'ari berbelok arah dari Mu'tazilah dikarenakan diberikan mimpi tentang aliran yang benar.

Aliran al-Asy'ari awalnya muncul setelah kemunduran aliran Mu'tazilah. Eksistensi aliran ini mempunyai pengaruh

---

[54] *Ibid.*

[55] Nasution, *Teologi Islam*, 115-133.

besar tatkala Mu'tazilah mengalami degradasi. Pergerakan al-Asy'ari mulai pada abad ke-4 H setelah ia terlibat dalam konflik dengan kelompok-kelompok lain, khususnya dengan Mu'tazilah. Gerakan al-Asy'ari merupakan bentuk dari ketidaksesuaian dengan pemikiran Mu'tazilah yang dianggap hanya mengandalkan rasional.

Tokoh utamanya adalah Abu al-Hasan al-Asy'ari adalah orang yang pertama mendirikan aliran Asy'ariyah. Nama lengkap beliau adalah Ali bin Ismail bin Ishak bin Salim bin Ismail bin Abdullah bin Musa bin Bilal bin Abi Burdah bin Abu Musa al-Asy'ari. Beliau adalah putra Abu Musa al-Asy'ari, salah seorang sahabat Nabi yang menjadi mediator dalam sengketa antara Ali dan Mu'awiyah. Abu al-Hasan al-Asy'ari lahir di Bashrah (Irak) pada tahun 260 H (873 M) dan wafat di Baghdad pada tahun 324 H (935 M). Sejak kecil ia berguru kepada seorang pengikut Mu'tazilah terkenal yaitu al-Jub'ai, mempelajari ajaran-ajaran Mu'tazilah dan mendalaminya terus sampai usia 40 tahun. Setelah ia belajar berbagai ilmu di kota Bashrah, maka ia pergi ke kota Baghdad, ibukota khalifah Islam saat itu. Ia belajar ilmu Kalam menurut paham Mu'tazilah, maka ia termasuk pendukung dan orang Mu'tazilah yang tangguh. Jadi Abu al-Hasan al-Asy'ari sejak lahir di Basrah sudah belajar dari masa kecilnya tentang aliran Mu'tazilah.

Pada dasarnya pemikiran Asy'ariah merupakan aliran mo-derat yang berusaha mengambil sikap penengah antara dua kutub *'aql* dan *naql*, antara kaum Salaf dan Mu'tazilah. Asy'ariah bercorak perpaduan antara pendekatan tekstual dan kontekstual sehingga al-Ghazali menyebutnya sebagai aliran *Mutawassith* atau pertengahan.

Pokok-pokok ajaran al-Asy'ari, yaitu *wajibul wujud,* yakni setiap orang Islam wajib beriman kepada Tuhan

yang mempunyai sifat-sifat yang *qadim*; keadilan Tuhan, Asy`ariyah bertentangan dengan Mu'tazilah, karena al-Asy'ari memakai pendekatan Kemahakuasaan Tuhan secara mutlak. Melihat Tuhan: ia berpendapat bahwa setiap yang ada dapat dilihat, Allah juga ada maka dengan demikian dia dapat dilihat, ini dapat diketahui dari wahyunya bahwa kaum Mukmin akan melihatnya dihari akhir nanti, sebagaimana Allah katakan "Di hari itu wajah mereka (yang beriman) akan berseri-seri melihat Tuhan mereka," sebagaimana disebutkan Allah dalam Q.S. al-Qiyamah ([75]: 22).

Mengenai fungsi akal menurut al-Asy'ari akal mengetahui kewajiban-kewajiban serta baik dan buruk bersifat konfirmatif dari informasi yang dibawa wahyu. Akal manusia tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban sebelum turunnya wahyu. Semua kewajiban adalah berdasarkan wahyu. Akal tidak dapat menetapkan kebaikan dan keburukan. Demikian pula pemberian pahala bagi orang yang taat dan pemberian siksa bagi yang berbuat maksiat adalah berdasarkan wahyu, bukan pada akal.

Dalam pandangan al-Asy'ary, manusia tidak punya pilihan di dalam perbuatannya sebab semua yang dilakukan manusia berdasarkan ketentuan Tuhan. Tuhanlah yang menciptakan daya dan perbuatan manusia, sehingga manusia sama sekali tidak mempunyai kebebasan dalam melakukan perbuatannya. Tuhan pemegang semua kekuasaan sehingga manusia tidak mempunyai daya untuk menentang.

E. Pengaruh Pemikiran Filsafat Yunani

Yunani secara historis memiliki kebudayaan yang sangat maju, khususnya dalam filsafat. Ia merupakan kebudayaan kuno terbesar dalam bidang pengetahuan dan pemikiran

yang pernah dicatat oleh sejarawan dengan tinta emas, namun ia bukan yang pertama dan satu-satunya demikian. Selain Yunani masih ada lagi kebudayaan yang lain yang juga dianggap tua, seperti kebudayaan Mesopotamia, Persia, India, dan China. Namun, tidak salah mengkorelasikan asal-muasal pemikiran pemikiran filosofis yang tongkat estafetnya sekarang digenggam oleh Eropa, yang menurut Muhammad Abid al-Jabiri, hanya ada tiga kebudayaan yang menjadikan pemikiran rasional sebagai landasan peradabannya, yaitu Yunani, Arab dan Eropa modern. Menurutnya, tiga kebudayaan ini telah membuktikan keberhasilnya dalam membangun struktur dan konstruksi umumnya berdasarkan rasionalitas sebagai imbangan kebudayaan-kebudayaan lain yang mengembangkan mitologi, magi, dan sihir.[56]

Dalam tinjauan sejarah peradaban manusia, peradaban Yunani menjadi pelopor dalam eksplorasi kemampuan akal manusia untuk mencapai kebenaran. Peradaban Yunani dikenal melalui ajaran para filosofnya seperti paham idealisme yang dikemukakan Plato, paham realisme yang diajarkan Aristoteles dan seterusnya. Pendekatan yang mereka gunakan mengalami fluktuasi seiring dengan dinamika berpikirnya dari paradigma filsafat alam (naturalis) menuju materialis, kemudian kembali lagi ke naturalis, atau dari serba ruh menuju serba materi dan kembali lagi ke serba ruh.[57]

Kalau dilihat dari sejarahnya, jelas bahwa filsafat jauh lebih dahulu timbulnya dari agama Islam. Islam muncul di

---

[56] Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz at-Tsaqafy al-Araby, 1991), 17-18.

[57] A. V. Platen, *Sedjarah Filsafat Barat* (Bandung: Balai Pendidikan Guru, t.th.), 47. Lihat juga Sutan Takdir Alisyahbana, *Pembimbing ke Filsafat,* Jilid I (t.tp.: PT. Pustaka Rakjat, t.th.), 41.

gurun pasir Arab, yaitu di Mekah pada abad ke-6 M sedang filsafat muncul di Yunani sekitar abad ke-5 SM atau jauh sebelumnya. Pertemuan Islam dengan filsafat ini terjadi pada abad ke-8 M atau abad ke-2 Hijriyah, di saat umat Islam mengembangkan sayapnya dan menjangkau daerah-daerah baru. Filsafat adalah salah satu dari kebudayaan asing yang ditemui Islam dalam perjalanan sejarahnya.[58] Oleh karena itu, filsafat diambil alih oleh kaum muslimin dengan melalui penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab sehingga pada saat itu minat dan gairah mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan begitu tinggi karena pemerintah yang menjadi pelopor serta pioner utamanya. Pertimbangan praktis adanya penerjemahan naskah ilmiah dan medis kuno ke dalam bahasa Arab walaupun masih sebatas cabang ilmu murni, namun membawa pengaruh yang luar biasa akan perekembangan ilmu pengetahuan Islam di masa berikutnya.[59]

Kebudayaan Yunani memang tidak dapat dipungkiri membawa warna yang sangat kental dalam pemikiran Arab atau Islam dalam hal ini. Faktanya banyak filsuf muslim yang dipengaruhi secara kuat oleh filsafat Yunani. Bahkan bila Aristoteles disebut sebagai guru pertama di dunia filsafat, maka Ibnu Rusyd dan al-Farabi dikenal sebagai guru kedua. Hal ini membuktikan bahwa filsuf muslim diakui sangat memahami filsafat Yunani dan mentransfernya dalam kebudayaaan Islam dengan corak filsafat yang senantiasa berorientasi pada pemikiran Yunani.

---

[58] H.M. Rasyidi dan Harifuddin Cawidu, *Islam Untuk Disiplin Ilmu Filsafat* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1988), 87.

[59] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 33-35.

Bahkan Oliver Leaman salah satu faktor yang memungkinkan filsafat Yunani dikaji oleh filsuf muslim kala itu adalah karena ada karya terjemahan filsfat yang disalin secara bebas ke dalam bahasa Arab, terutama dilakukan oleh cendekiawan Kristen. Dari tahun 750 sampai tahun 1000 Masehi telah banyak karya filsafat yang telah diterjemahkan, sebagian langsung dari bahasa Yunani dan sebagian lagi dari teks versi Syriac.[60]

Filsafat Yunani mulai berpengaruh di kalangan ilmuwan muslim pada masa pemerintahan Bani Umayyah, metode-metode berpikir yang digunakan oleh filsuf Yunani memberikan motivasi bagi ilmuwan muslim untuk lebih banyak berkarya dalam kemajuan pendidikan Islam sehingga muncul ilmuwan seperti Jabir Ibnu Hayyan, al-Kindi, al-Razi, al-Khawarizmi, al-Farabi, Umar Khayam, Ibnu Rusyd, melalui mereka pengetahuan Islam telah melakukan investigasi dalam ilmu kedokteran, teknologi, matematika, geografi dan bahkan sejarah.[61]

Corak utama pengaruh filsafat Yunani dalam kaitannya dengan pertumbuhan dan perkembangan kalam adalah penggunaan logika sebagai dalil kedua setelah *nash*, di dalam memaknai akidah dengan segala rangkaiannya. Pandangan para teolog muslim dalam dalil '*aqli* banyak terinspirasi oleh buku karangan Plato yang berjudul *Timaeus*. Mereka hanya mengambil unsur-unsur inti dari buku karangan Plato yang mencerminkan ruh pemikiran Yunani kemudian mencampurnya dengan unsur-unsur ketimuran.

---

[60] Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam,* terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 7.

[61] Suwito Fauzan, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2005).

Ahmad Hanafi menyebutkan faktor-faktor objektif mengapa sebagian besar ulama seperti yang dipelopori filosof-filosof Islam dan ulama-ulama Mu'tazilah dapat menerima filsafat Yunani, yaitu:[62]

1. Ketelitian yang dimiliki oleh logika dan ilmu-ilmu matematika yang cukup mengagumkan dunia pemikiran Islam sehingga mereka mempercayai kebenaran logika itu dan kejelasan seluruh hasil pemikiran Yunani termasuk di dalam lapangan ketuhanan (metafisika). Kekaguman itu dapat dijumpai dalam *al-Munqizu min al-Dhalal* karya al-Ghazali.
2. Corak keagamaan pada filsafat Yunani ketika menggambarkan Tuhan dan kebahagiaan manusia. Mereka yang menerima ajaran filsafat Yunani memahami bahwa corak keagamaan yang ditawarkan sejalan dengan corak keagamaan Islam yang bersendikan Ketuhanan Yang Maha Esa dan zuhud serta tasawuf dan peleburan diri pada Tuhan, sebagai jalan pendekatan manusia kepada-Nya. Corak keagamaan itu sebenarnya datang dari pikiran-pikiran lain bukan Yunani, yaitu pikiran-pikiran Romawi, pikiran Mesir di Iskandaria, pikiran Poenisia dan Timur serta Semit di Timur Dekat.
3. Para penerjemah menyangka bahwa corak keagamaan yang diinformasikan merupakan ajaran filsafat Yunani, padahal bahan terjemahan itu merupakan karya pemikir non Yunani seperti pemikir di kalangan Yahudi dan Masehi yang menggunakan sistematika berpikir filsafat dalam menjelaskan paham keagamaannya.

---

[62] Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam,* 53.

Jejak utama pengaruh filsafat Yunani dalam kaitannya dengan pertumbuhan dan perkembangan ilmu kalam adalah penggunaan logika (*mantiq*) sebagai dalil kedua setelah *nash* di dalam memaknai akidah dengan segala rangkaiannya. Padangan para teolog muslim dalam dalil '*aqli* banyak terinspirasi oleh buku karangan Plato yang berjudul *Timaeus*. Tentu saja para teolog tersebut tidak mengambil secara utuh apa yang ada dalam *Turats Yunani*. Mereka hanya mengambil unsur-unsur inti yang mencerminkan ruh pemikiran Yunani kemudian mencampurnya dengan unsur-unsur ketimuran. Al-Qadli Abd. Jabbar, misalnya, dalam salah satu uraiannya tentang *al-Ushul al-Khamsah* dia berkata, "Jika sudah jelas bahwa *al-ajsam* (hal-hal yang menempati ruang dan waktu) adalah *hadis* (baru, lawan *qadim*), maka harus ada yang menciptakannya."

Dari waktu ke waktu, persoalan yang menjadi polemik tersebut semakin bertambah. Dari persoalan perbuatan manusia, kedudukan akal sampai persoalan keadilan Tuhan. Jauh sebelum filsafat Yunani dikonsumsi umat Islam, kaum Mu'tazilah telah menggunakan sistem pemikiran teologi yang sangat filosofis. Hal ini terlihat dari beberapa persoalan yang diangkatnya, ter-utama mengenai *al-Ushul al-Khamsah* yang serba rasional.

Sementara itu, filsafat adalah sebuah ilmu yang digunakan untuk memperoleh kebenaran rasional. Metode yang digunakannya pun adalah metode rasional. Filsafat menghampiri kebenaran dengan cara menuangkan akal budi secara radikal (mengakar) dan integral (menyeluruh) serta universal, tidak merasa terikat oleh apapun, kecuali oleh ikatan tangannya sendiri yang bernama logika. Peranan filsafat sebagaimana dikatakan Sokrates adalah berpegang teguh pada ilmu pengetahuan melalui usaha menjelaskan

konsep-konsep (*the gaining of conceptual clarity*). Murthadha Muthahari berkata bahwa metode filsafat hanya bertumpu pada silogisme (*qiyas*), argumentasi rasional (*istidal 'aqli*) dan demonstrasi rasional (*burhan 'aqli*). Berkenaan dengan keragaman kebenaran yang dihasilkan oleh kerja logika maka dalam filsafat dikenal apa yang disebut kebenaran korespondensi. Penolakan juga ada terhadap filsafat Yunani namun penolakan itu sendiri menggunakan logika argumentasi filosofis.

Penolakan itu sendiri tidak bisa dihindarkan karena adanya perbedaan mendasar antara pemikiran rasional Yunani dan pemikiran rasional ulama Islam zaman klasik. Terhadap penolakan ini, filsuf Islam mengusahakan pemaduan, dengan dua jalan yaitu:[63]

1. Memberikan ulasan terhadap pikiran-pikiran filsafat Yunani, menghilangkan kejanggalan-kejanggalannya dan mempertemukan pikiran filsafat yang berlawanan. Buku al-Farabi yang berjudul *al-Jam'u Baina al-Hakimain* (pemaduan antara dua filosof: Plato dan Aristoteles) mencerminkan cara tersebut.
2. Menakwilkan kebenaran-kebenaran (ketentuan-ketentuan) agama dengan takwil yang sesuai dengan pikiran-pikiran filsafat atau dengan perkataan lain, penundukan ketentuan agama kepada pikiran-pikiran filsafat.

F. Penutup

Benih kalam sudah muncul sejak masa Nabi dan masa Khulafa al-Rasyidin fakta adanya sahabat yang bertanya

[63] *Ibid.*, 55.

kepada Nabi tentang *al-qadar* sebuah tema yang pada masa selanjutnya menjadi topik pembicaraan kalam, merupakan argumen yang memperkuat pernyataan ini. Akar kemunculan persoalan kalam bermula dari persoalan politik tentang pergantian khalifah dan juga menyangkut peristiwa pembunuhan Usman bin Affan yang berbuntut pada penolakan Mu'awiyah atas kekhalifaan Ail bin Abi Thalib. Ketegangan antara Mu'awiyah dan Ali bin Abi Thalib memuncak menjadi Perang Siffin yang berakhir dengan keputusan *tahkim*.

Namun, kalam mulai mempunyai bentuknya yang definitif sejak bersentuhan dengan filsafat Yunani. Kebudayaan Yunani memang tidak dapat dipungkiri membawa warna yang sangat kental dalam pemikiran Kalam. Faktanya banyak filsuf muslim yang dipengaruhi secara kuat oleh filsafat Yunani. Dalam perkembangannya kalam merupakan respons terhadap diaspora filsafat Yunani dan ajaran-ajaran di luar Islam itu. Oleh karena itu, mengkaji kalam perlu melihat akarnya, khususnya pada persoalan politik dan filsafat Yunani yang ikut berperan memberikan pengaruhnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Sirajuddin, *I'tiqad Ahlussunnah Wal Jamaah,* Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2006.

al-Jabbar, al-Qadhi Abd., *al-Muniyyat wa al-Amal,* dalam M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas, *Sejarah Pemikiran Islam*. Jakarta: Amzah, 2012.

al-Jabiri, Mohammed Abid, *Takwin al-Aql al-Araby,* Beirut: Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1991.

al-Raziq, Musthafa 'Abd, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah,* Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wal-Nasyr, 1959.

Abdullah, M. Sufyan Raji, *Mengenal Aliran-Aliran dalam Islam dan Ciri-ciri Ajarannya,* Jakarta: Pustaka al-Riyadl, 2006.

Abduh, Muhammad, *Risalah Tauhid,* terj. Firdaus AN. Jakarta: Bulan Bintang, 1965.

Aceh, Aboebakar, *Syi'ah Rasionalisme dalam Islam,* Solo: Ramadhani, 1984.

Afrizal, Nur, *Al-Khawarij dan Gaya Penafsiran Mereka terhadap al-Qur'an,* Bandung: Jurnal Islam, 2004.

al-Hafni, Abdul Mun'im, *Ensiklopedi Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, dan Gerakan Islam,* terj. Muchtarom, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006.

al-Ghurabi, Ali Mustafa, *Tariq Alfiraq al-Islamiyah,* Kairo: Muhammad Ali Shubaih wa Auladuh, 1958.

al-Syahristani, *Al-Minal wa al-Nihal,* Jilid 1, Kairo: t.p., 1968.

Alisyahbana, Sutan Takdir, *Pembimbing ke Filsafat,* Jilid I, t.tp.: PT. Pustaka Rakjat, t.th.

Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam,* terj. Mulyadhi Kar-

tanegara, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Fauzan, Suwito, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam,* Jakarta: Prenada Media, 2005.

Hasbullah, Azizi, *Aliran-aliran Teologi Islam,* Kediri: Purna Siswa Aliyah, 2008.

Hanafi, Ahmad, *Pengantar Teologi Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

______, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Hidayati, Wiji, *Ilmu Kalam,* Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga, 2013.

Karya, Soekama, dkk., *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996.

Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali Press, 1989.

Nurcholish Madjid, (ed.), *Khazanah Intelektual Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tuhid/Kalam,* Malang: UIN-Maliki Press, 2010.

Munir, Ghazali, *Ilmu Kalam: Pemikiran dan Kehidupan,* Semarang: Rasail Media Group, 2008.

Nasir, Sahilun A., *Pengantar Ilmu Kalam,* Jakarta: Rajawali Pers, 1989.

Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* Jakarta UI Press, 1985.

______, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah,* Jakarta: UI Press, 1987.

Nurdin, M. Amin, *Sejarah Pemikiran Islam,* Jakarta: Teruna Grafika, 2011.

Platen, A. V., *Sedjarah Filsafat Barat,* Bandung: Balai Pendidikan Guru, t.th.

Rasyidi, H.M. dan Harifuddin Cawidu, *Islam Untuk Disiplin Ilmu Filsafat,* Jakarta: PT Bulan Bintang, 1988.

Rozak, Abdul & Rosihan Anwar, I*lmu Kalam,* Bandung: Pustaka Setia, 2012.

Supiana, dan Karman. M., *Materi Pendidikan Agama Islam,* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009.

Tim Penyusun, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* Jilid 5, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* Jakarta: Djambatan, 1992.

Watt, W. Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafati Islam,* terj. Umar Basalim, Jakarta: P3M, 1987.

Zahra, Muhammad Abu, *Aliran Politik dan Akidah,* Jakarta: Logos, 1996.

Zuhri, Amat, *Warna-warni Teologi Islam (Ilmu Kalam),* Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2008.

REVISIT PEMIKIRAN TEOLOGI ASY'ARIYAH *AL-BAQILLANI AND AL-IMAM AL-JUWAINI*

Shofiyullah Muzammil

Abstract

The Ash'arite theological thought originally founded by Abu Hasan al-Asy'ari with some scholar whom develops through its theologians such as al-Baqillani and also al-Imam al-Juwaini. Both of them has their own theological thought that differentiates them from other theologians. However, the basic thought of the Asha'rite always refers to the two Ash'arite theologians that make them different from Mu'tazilite theologians, that is, they believe that God has uncreated any attributes negated only by Mu'taziltie.

***Keyword**: Ash'arite theological thought; al-Baqillani and al-Imam al-Juwaini.*

1. Pendahuluan

Sebutan al-Asy'ariyah disematkan khusus kepada pengikut Abu Hasan Ali bin Isma'il al-Asy'ari (al-Syahrastani, 1986: 94), yang kemudian ini berkembang pesat menjadi salah satu aliran teologi penting dalam Islam, yang selanjutnya dikenal dengan aliran al-Asy'ariyah, yaitu nama yang dinisbahkan kepada Abu Hasan al-Asy'ari sebagai peletak

dasar-dasar aliran ini. Al-Asy'ari tercatat hidup sekitar tahun 260-324 H (Ibnu Katsir, 1996: 581) atau dilahirkan sekitar akhir abad III dan meninggal pada awal abad IV H. Abad ini terkenal ada tiga buah aliran *mainstream* dalam sejarah pemikiran Islam, yaitu *pertama*, Aliran Filosof Islam yang hanya memahami akidah-akidah Islam serta membelanya harus didasarkan pada akal dan *naql* dengan bertolak pada kebenaran-kebenaran akal sebagai satu-satunya sumber pengetahuan; *kedua*, Aliran Salafiah, awalnya dipelopori oleh Imam Ahmad bin Hanbal. Aliran ini sangat tekstualis, yaitu hanya menjadikan *nash* sebagai satu-satunya poros dan alat untuk bisa memahami akidah-akidah Islam; *ketiga*, aliran Mu'tazilah, aliran perpaduan antara akal dan *naql* dengan tetap menjadikan akal sebagai penentu bila terdapat *nash* yang bertentangan dengan kebenaran-kebenaran akal (logika) (Imarah, 1991: 165).

Al-Asy'ari pada awalnya termasuk salah satu pengikut aliran Mu'tazilah sampai usia beliau berumur mencapai 40 tahun (Shubhi, 1992: 45), kemudian beliau membentuk formula dan corak pemikiran yang berbeda dari ketiga aliran tersebut, beliau berusaha memadukan fungsi kedua akal dan nash dengan tetap memberikan pedoman bahwa sebenarnya akallah harus tunduk pada *nash*.

Setelah kemunculan pemikiran al-Asy'ari ini, metode ini akhirnya diikuti oleh banyak ulama setelahnya dan mereka menisbahkan pendapat-pendapat mereka kepada al-Asy'ariyah, mereka yang datang belakangan ini memiliki peran dalam pengembangan pendapat-pendapat al-Asy'ari dengan ciri khas menggunakan dalil-dalil logika yang rasional yang bersinggungan dengan kerasionalan Mu'tazilah (Imarah, 1991: 171). Di antara tokoh tersebut bernama Abu Bakr al-Baqillani dan al-Iman al-Juwaini.

Maka dari itu, pembahasan dalam tulisan kali ini fokus hanya pada kedua tokoh di atas, yang meliputi riwayat hidup, peran dan pandangan teologi mereka dalam pengembangan teologi Asy'ariyah.

2. Al-Qadhi Abu Bakr al-Baqillani

Muhammad bin Thayyib bin Muhammad bin Ja'far bin al-Qasim lebih dikenal dengan sebutan al-Qadhi Abu Bakr al-Baqillani, merupakan salah satu ulama *mutakkalimin*. Beliau juga dikenal sebagai ahli ushul fikih, lahir di Bashrah dan menetap di Baghdad sampai akhir hayatnya, adapun tahun kelahirannya tidak ada sumber pasti yang menyebutnya (al-Maraghi, t.th.: 233). Al-Baqillani wafat pada tahun 403 H di Baghdad dan dimakamkan di samping makam Ahmad bin Hambal di pekuburan Bab al-Harb.

Al-Baqillani memiliki guru dari sejumlah ulama dengan berbagai disiplin ilmu, antara lain: Abu Abdullah bin Muhammad bin Ya'kub bin Mujahid al-Thai al-Maliki (sahabat sekaligus murid al-Asy'ari), Abu Bakr Muhammad bin Abdullah al-Abhari, seorang ahim faqih bermazhab Maliki, dan Abu Bakr Ahmad bin Ja'far bin Malik al-Qathi'i (Ibnu Katsir, 1986: 112).

Ibn Katsir menyebutkan keistimewaan beliau sebagai penulis aktif, bahwa beliau tidak akan tidur pada setiap malam, kecuali setelah menulis 20 lembar (Ibnu Katsir, 1986: 111), dan karya beliau antara lain: kitab *al-Tabshirah, Daqaiq al-Haqaiq, al-Tamhid fi Ushul al-Fiqh, Syarh al-Ibanah*, dan lain-lain. Bahkan, al-Qadhiy 'Ayyadh menyebutkan bahwa jumlah karya al-Baqillani ada sebanyak 99 buah kitab dalam masalah teologi, i'jaz, ushul dan fikih, al-Qur'an, tapi yang ada sampai saat ini hanya sebagian kecil (Shubhi, 1992: 94).

2. 2 Pengaruhnya dalam Lingkup Teologi al-As'ariyah

Dalam muqaddimah kitab *al-Tamhid* oleh al-Baqillani, al-Khudhairi dan Abu Raidah menerangkan seperti yang dikutib oleh Muhammad Jalal Abd al-Hamid Musa, bahwa pemikiran terbesar dari al-Baqillani adalah membuat metode dan menyusun teologi Asy'ariyah secara sistematis, bukan saja dengan metode logika dialektikanya, tetapi juga meletakkan pedoman premis-premis sebagai dasar atas dalil-dalil (Musa, 1975: 320), karena peranan inilah sehingga beliau disebut sebagai tokoh kedua dalam teologi al-Asy'ariyah setelah pendirinya Abu Hasan al-Asy'ari (Abdullah, 1986: 138).

Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya menyebutkan pengaruh al-Baqillani dalam teologi Asy'ariyah berupa pengembangan metode, sebagaimana berikut: Beliau (al-Baqillani) mengembangkan metode (*thariqah*) dan meletakkan premis-premis logika yang menjadi dasar utama pijakan dalil-dalil dan teori-teori, seperti menetapkan *void* (*al-khala*) dan substansi primer (*al-jauhar al-fard*) beserta *accident* (*al-'ardh*) dimana tidak mungkin berdiri di atas satu *accident* (*al-'ardh*), tidak mungkin dua waktu yang bersamaan, dan semisalnya yang menjadi dasar pijakan dalil-dalil mereka. Dan menjadikan kaidah-kaidah ini sebagai dasar untuk menetapkan kewajiban dalam berakidah, karena kesalahan atau tidak benarnya suatu dalil berarti tidak benar pula apa yang menjadi objek suatu dalil. Maka metode ini merupakan metode yang terbaik dalam ilmu-ilmu teori dan agama (Ibnu Khaldun, t.t.: 515).

2.3 Pemikiran al-Baqillani

Pembahasan mengenai pemikiran al-Baqillani dalam teologi hanya dibatasi pada bahasan tentang; wujud dan sifat Allah, teori *al-kasab,* dan teori *al-ahwal.*

2.3.1 Wujud dan Sifat Allah

Pembahasan mengenai wujud Allah, dimulai oleh al-Baqillani dengan penetapan akan kebaharuan alam, alam yang terdiri dari *al-jauhar* atau *al-'ardh*, keduanya adalah sesuatu yang *hadis* (baru) dan *hadis* (baru) pasti ada yang mengadakannya dan yang mengadakannya itu adalah Allah. Sebagai alasannya al-Baqillani memberikan dalil antara lain dengan menetapkan bahwa Allah adalah *qadim* dan alam adalah *hadis* (baru), dan sesuatu yang baharu pasti ada yang mengadakannya, dan yang mengadakan-nya tidak mungkin dari sesama jenisnya berasal dari yang *hadis* atau baru, tetapi pasti adalah yang *qadim*, yaitu Allah Swt. (al-Baqillani, 1986: 43-48). Hal tersebut dalam kitab *al-Luma'* merupakan dalil yang dipakai oleh al-Asy'ari dan juga dianut oleh pengikut-pengikutnya yang lain.

Adapun mengenai sifat-sifat bagi Allah Swt., penetapan al-Baqillani seperti apa yang telah disebut di dalam al-Qur'an. Untuk lebih jelasnya tentang pendapat al-Baqillani mengenai sifat-sifat Allah, terdapat pembagian sifat-sifat tersebut menjadi dua bagian, yaitu: sifat-sifat *al-zat* dan sifat-sifat *al-af'al.* Sifat *al-zat* diartikan sebagai sifat yang tidak mungkin berpisah dengan zat, sifat *al-'ilm* misalnya tidak mungkin dapat terpisahkan dengan zat Allah yang *al-'alim* setiap saat baik sejak azali dan selama-lamanya sampai kapanpun. Akan berbeda hal dengan sifat *al-af'al* yakni sifat-sifat Allah yang berhubungan erat dengan segala perbuatannya, hal ini karena Allah Swt. ada sebelum per-

buatannya itu ada (Shubhi, 1992: 97).

Untuk memperjelas pendapat al-Baqillani mengenai hubungan antara zat dan sifat-sifat, Ahmad Mahmud Shubhi menjelaskan bahwa salah satu keistimewaan beliau adalah memperjelas makna *term-term* yang ada untuk dapat menetapkan apa yang diinginkan. Pertama beliau membuat perbedaan antara *al-shifah* dan *al-washf. Al-shifah* adalah sesuatu yang ada pada yang disifati (*al-maushul*), dan *al-washf* adalah hubungan antara *al-shifah* dan *al-maushuf. Al-shifah* terkadang hanya bersifat sementara pada *al-maushuf,* seperti hitam (a*l-sawad*), putih (*al-bayadh*), kehendak (*al-iradah*), benci (*al-karahiyah*), dan kadang juga *al-shifah* tetap menyertai dan ada pada *al-maushuf,* di sinilah *al-shifah* menjadi *al-washf.* Maka perkataan kita bahwa Allah itu hidup (*hayy*), mengetahui ('*alim*), berkuasa (*qadir*), pemberi nikmat (*mun'im*) dan lain sebagainya, semua itu adalah penjelasan dari *al-washf*, bukan *al-shifah.*

Dengan pendapat al-Baqilani tersebut, beliau telah keluar dari polemik antara al-Asy'ari dan Mu'tazilah tentang menetapkan atau tidak menetapkan sifat bagi Tuhan (Shubhi, 1992: 98).

2.3.2. Teori a*l-Ahwal*

Harun Nasution berpendapat bahwa al-Baqillani termasuk orang yang menetapkan *al-hal* sebagai pengganti sifat, sebagaimana Abu Hasyim al-Jubai dari Mu'tazilah (Nasution, 1988: 71). Pendapat Harun Nasution justru masih perlu untuk diteliti, apakah benar *al-hal* yang dimaksud oleh al-Baqillani merupakan sesuatu hal sama dengan apa yang dimaksudkan oleh Abu Hasyim al-Jubai. Hal ini karena dalam kitab *al-Tamhid,* al-Baqillani secara khusus justru membantah Abu Hasyim al-Jubai tentang

teori *al-hal*. Selanjutnya, Ramdhan menambahkan, bahwa mungkin saja beberapa orang yang menganggap bahwa al-Baqillani termasuk yang menetapkan *al-hal* telah membaca kitab-kitab al-Baqilani yang ditulis setelah kitab *al-Tamhid,* tetapi kitab-kitab tersebut tidak ditemukan, hanya pendapat al-Imam al-Haramain saja yang menyebutkan bahwa al-Baqillani pernah ragu antara menetapkan dan menolak *al-hal* (Abdullah, 1986: 490-491).

Walaupun sebenarnya Harun Nasution sering mengutip beberapa pendapat termasuk pendapat al-Syahrastani, namun penulis tidak melihat demikian. Hal ini karena al-Syahrastani menyebut dalam kitabnya *al-Milal wa al-Nihal* dengan mengutip perkataan al-Baqillani: *al-hal* yang ditetapkan oleh Abu Hasyim itulah yang kami namakan dengan *shifah* (al-Syaharstani, 1986: 95).

Dari keterangan di atas, dapat dipahami bahwa al-Baqillani yang menetapkan sifat bagi Allah disamping menetapkan *al-hal* juga, adapun Abu Hasyim al-Jubai sebagai pengikut Mu'tazilah tetap menafikan sifat, dan istilah ini beliau menggantinya dengan istilah *al-hal*. Abu Hasyim al-Jubai menetapkan *al-hal* merupakan jalan tengah yang dapat ditempuh untuk menghindari timbulnya dari pensifatan Allah dengan sifat-sifat yang *qadim*. Dengan demikian bahwa *al-hal* yang dimaksud oleh al-Baqillani berbeda dengan *al-hal* yang dimaksud oleh Abu Hasyim al-Jubai.

Arti al-hal menurut Abu Hasyim, bahwa Allah '*Alim* bagi zat-Nya, yang berarti bahwa dia mempunyai keadaan yaitu sifat yang diketahui di balik Dia sebagai zat yang ada, tapi justru sifat itu dapat diketahui tidak berdiri sendiri, maka *ahwal* adalah sifat-sifat yang tidak terwujud dan tidak berwujud, tidak diketahui dan tidak diketahui. Adapun menurut al-Baqillani bahwa *al-hal* tidak mungkin bersifat

kontradiksi (Abdullah, 1986: 487).

2.3.3 Teori *al-Kasab*

Walaupun prinsip-prinsip teori *al-kasab* telah disebutkan oleh al-Asy'ari, tapi dalam pandangan al-Baqillani makna atas teori ini sedikit mengalami pergeseran. Menurut Ahmad Mahmud Shubhi, al-Baqillani "mengembangkan" teori ini dari titik sebelumnya dimana al-Asy'ari tidak menyinggung masalah pengaruh kuasa manusia yang *hadis* (baru) terhadap perbuatan manusia (*al-kasab*), tapi di sini al-Baqillani justru menetapkan bahwa kuasa manusia yang *hadis* (baru) mempunyai pengaruh dalam perbuatan manusia (Shubhi, 1986: 103).

Al-Asy'ari berpendapat bahwa kuasa manusia tidak mempunyai pengaruh untuk mewujudkan perbuatannya, karena kuasa dan kehendaknya adalah ciptaan Allah Swt., karena lafaz *'am* dalam Q.S. al-Zumar ([39]: 62) yang berarti Allah yang menciptakan segala sesuatu. Kalau memang betul pendapat al-Asy'ari berkata demikian, bagaimana makna *al-kasab* menurut beliau? al-Asy'ari memberikan pemahaman tentang *al-kasab* adalah: mewujudkan kehendak dalam perbuatan, yaitu Allah Swt. menciptakan kuasa pada manusia bersifat sementara yang berkaitan dengan perbuatan, dan kuasa tersebut tidak mempunyai pengaruh yang hakiki dalam mewujudkannya, tapi kuasa Allah yang memberikan pengaruh yang sebenarnya. Lantas, di mana peran *al-kasab* di sini? Tentang pertanyaan ini al-Asy'ari tidak memberikan jawaban yang meyakinkan (Abdullah, 1986: 600).

Sedang al-Baqillani dengan tetap berpegang teguh pada teori *al-kasab* secara umum, yaitu Allah-lah yang menciptakan perbuatan manusia, tapi beliau lebih memperjelas

dengan memberi penekanan bahwa perbuatan manusia tercipta karena pengaruh dua kuasa yaitu kuasa Allah dan kuasa manusia yang diciptakan, kuasa Allah mempengaruhi pada perbuatan (*al-fi'l*) dan kuasa manusia berpengaruh dalam realisasi perbuatan. Perbuatan inilah yang kemudian menjadi standar apakah baik atau buruk, mendapat pahala atau siksa azab (al-Taftazani, 1989: 223). Hal ini menunjukkan adanya perbedaan antara al-Baqillani dan al-Asy'ari dalam teori *al-kasab* dalam ruang lingkup bagaimana pengaruh manusia dalam mewujudkan perbuatannya, al-Baqillani cenderung melihat manusia mempunyai sumbangan yang efektif dalam mewujudkan perbuatannya sedangkan al-Asy'ari tidak melihat pengaruh manusia yang hakiki.

3. Al-Imam al-Haramain al-Juwaini

Al-Imam al-Juwaini dikenal dengan nama Iman al-Haramaeni, nama lengkapnya Abu al-Ma'ali Abd al-Malik bin Abu Muhammad Abdullah bin Yusuf bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin Hayyuyah al-Juwaini. Sebagai seorang ahli ushul fikih, beliau bermazhab Syafi'i. Namun, julukan al-Juwaini dinisbahkan pada satu tempat yang ada di Naisabur, beliau bergelar *Dhiya al-Din* dan disebut *Imam al-Haramain* ini karena beliau pernah menetap di Mekkah dan Madinah selama empat tahun untuk belajar, berfatwa dan mengumpulkan metode-metode mazhab. Beliau dilahirkan pada 18 Muharram 419 H (Ibnu Katsir, 1996: 261), dan meninggal pada 25 Rabiul Akhir 478 H di Naisabur dan dimakamkan di samping ayahnya, *rahimahumallah* (al-Maraghi, t. th.: 274-275).

Al-Iman al-Juwaini belajar dari sejumlah ulama, termasuk dari ayahnya sendiri Abu Muhammad Abdullah bin

Yusuf al-Juwaini, seorang ulama al-Syafi'i dan beliau belajar Hadis dari ulama-ulama besar yang ada saat itu (Fauqiyah, 1979: 10). Ketika ayahnya meninggal tahun 438 H, beliau menggantikan ayahnya sebagai mufti, di samping juga tetap belajar, dan selalu menghadiri pengajian al-Isfarayaini (w. 452 H) dan al-Khabbani (w. 449 H). Di saat terjadinya fitnah antara Ahl al-Sunnah dan Syi'ah di Naisabur pada tahun 446 H beliau pergi meninggalkan negeri ini menuju Baghdad dan kemudian ke Hijaz. Di Hijaz inilah beliau tinggal menetap selama empat tahun (Fauqiyah, 1979: 11). Setelah berakhirnya fitnah dan naiknya Raja al-Arselan seorang Sunni di kursi pemerintahan sekitar tahun 451 H al-Imam al-Juwaini kembali ke Naisabur dan mengajar di sekolah al-Nizhamiyah salah satu sekolah yang dibangun oleh Nizham al-Mulk perdana menteri Raja al-Arselan untuk mendukung mazhab Sunni.

Pada saat inilah beliau lebih berkosentrasi untuk mengajar dan menyusun kitab dalam membela dan mempertahankan mazhab Ahl al-Sunnah (Fauqiyah, 1979: 11). Adapun hasil karya beliau, antara lain; kitab *al-Nihaya* (bidang fikih), *al-Burhan* dan *Talkhish al-Gharib wa al-Irsyad* (bidang ushul fikih), *al-Syamil* dan *al-Irsyad* (bidang teologi).

3.1 Pengaruh al-Imam al-Haramain al-Juwaini

Teologi al-Asy'ariyah berada dalam perkembangan kedua di tangan Imam al-Haramain al-Juwaini, Ibn Khaldun menilai bahwa metode yang dipakai oleh al-Baqillani sangat baik, namun dalam hal penetapan dalil belum sistematis, maka melalui kitab *al-Syamil* dan *al-Irsyad*, al-Juawaini menetapkan bentuk dalil yang telah tersusun secara sistematis dengan cara mengklarifikasi antarilmu-ilmu filsafat

dan ilmu-ilmu logika, serta menjadikan metode berpikir logika sebagai standar untuk menetapkan kebenaran suatu dalil (Ibn Khaldun, t. th.: 515). Beliau sangat mengandalkan akal, untuk mencapai keinginannya, namun dalam masalah akidah yang bersifat *sam'iyat*, menurut beliau tidak usah dipertentangkan atau dengan kata lain cukup dengan keimanan tanpa ikut campur akal (Musa, 1975: 375).

Dengan demikian, al-Juwaini lebih memberikan warna yang jelas pada teologi al-Asy'ariyah dengan menetapkan kaidah-kaidah dan dasar-dasar yang kuat sehingga aliran ini tetap tangguh dalam menghadapi semua pendapat yang berbeda. Hal itu tidak terlepas terpengaruh dari kondisi dan situasi saat al-Juawaini hidup.

3.2 Pemikiran Teologi al-Imam al-Haramain al-Juwaini

Sebagaimana kebiasaan para pendahulunya, al-Juwaini tetap mengikuti pendapat al-Asy'ari. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ahmad Mahmud Shubhi dan Harun Nasution, perubahan atau penambahan metode yang dilakukannya hanya bertujuan untuk lebih memperjelas teologi al-Asy'ari, meskipun dalam beberapa hal beliau berbeda pemikiran dengan al-Asy'ari. Penulis rasa, masalah inilah yang dibahas dalam pandangan teologi al-Juwaini, yaitu sifat-sifat Allah, teori *al-ahwal* dan *al-kasab.*

3.2.1 Sifat-sifat Allah

Al-Juwaini membagi sifat-sifat yang wajib bagi Allah menjadi dua bagian yaitu sifat-sifat *nafsiyah* dan sifat-sifat *ma'nawiyah*. Sifat *nafsiyah* adalah semua sifat Allah yang harus ada, tidak pernah berpisah baik tidak mempunyai sebab (*ghair al- mu'allah*), dan sifat *ma'nawiyah* adalah sifat-sifat *al-ahkam* yang ada, tapi keberadaannya disebabkan

(*mu'allalah*) dengan sebab-sebab (*'illa-'illah*) (Musa, 1975: 388).

Sifat-sifat nafsiyah berupa *al-wujud; al-qidam, al-qiyam bi nafsihi, al-wahdaniyah, al-baqa* dan *mukholafatun lil hawaditsi* tidak serupa dengan sesuatu yang hadist baru. Al-Juawaini setuju dan satu pendapat dengan al-Asy'ari, namun sifat-sifat *al-khabariyah* atau *anthropomorphism*, seperti wajah tangan, dan *istawa 'ala al-'arsy* mereka berbeda. Beliau mentakwilkan tangan dengan kuasa (*al-qudrah*), wajah dengan *al-wujud,* dan Allah *istawa 'ala al-'arsy* ditakwilkan dengan berkuasa dan maha tinggi (Subhi, 1992: 157). Pendapat al-Juwaini tersebut ditulis dalam kitabnya *al-Irsyad* dan *al-Syamil,* tetapi dalam kitab lainnya *al-Aqidah al-Nidhamiyah* justru beliau mengikuti aliran Salaf yang tidak mentakwilkan tapi dengan catatan semuanya diserahkan kepada Allah Swt., seperti halnya pendapat al-Asy'ari (Hilmi, 1992: 190).

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa apabila terdapat pandangan al-Juwaini mengenai *anthropomorphism* dan hanya merujuk pada kitab *al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah*, maka itu belum merupakan pendapat final dari al-Juwaini. Sifat-sifat *ma'nawiyah* seperti *al-'ilm, al-hayah, al-iradah, alqudrah, al-sam'u* dan *al-bashar* semuanya merupakan sifat-sifat *qadim* dan *azali* yang dalam pembagian sifat-sifat, menurut al-Baqillani, termasuk dalam sifat *al-af'al.*

3.2.2 Teori *al-Ahwal*

Seperti al-Baqillani dan Abu Hasyim al-Jubai, al-Juwaini termasuk ulama yang memiliki pendapat bahwa sifat-sifat *al-af'al* berkaitan erat dengan teori *al-ahwal,* salah satu contoh penafsirannya yaitu menafsirkan *al-ahwal* dengan sifat bagi *al-maujud* yang tidak bersifat ada atau tidak,

artinya keberadaan Allah tidak bisa dibuktikan, karena terkait dengan waktu dan ruang. Ketiadaannya pun tidak bisa dibuktikan karena pada hakikatnya Allah itu ada. Dalil beliau menetapkan *al-hal* adalah bahwa pengetahuan tentang adanya *al-jauhar* belum berarti mengetahui bahwa *al-jauhar* telah menempati sesuatu, kemudian mengetahui bahwa *al-jauhar* telah bertempat, maka pengetahuan yang pertama tidak mutlak ada bersamaan dengan pengetahuan kedua, dan pengetahuan kedua adalah pengetahuan tambahan atas pengetahuan pertama (Musa, 1975: 391).

Beliau satu pendapat dengan Abu Hasyim bahwa *al-ahwal* tidak diketahui, karena hal-hal yang diketahui (*al-ma'lumat*) terbagi dua, yaitu ada dan tidak ada. Al-Juwaini menjadikan penghubung antara ada dan tidak ada adalah sifat dari *al-wujud* dan inilah yang dimaksud dengan *al-hal* (Musa, 1975: 392).

3.2.3 Teori *al-Kasab*

Al-Imam al-Juwaini memandang teori *al-kasab* sebagaimana al-Julined, yang bermula dari pandangan beliau bahwa kewajiban-kewajiban agama (*al-takalif al-syar'iyah*) tidak logis bila ditanggung oleh manusia tanpa ada kuasa untuk melaksanakannya, demikian juga dengan kuasa yang Allah berikan pada manusia itu tidak akan berarti bila tidak berpengaruh dalam mewujudkan perbuatannya, sama saja dengan menafikan kuasa itu sendiri. Sehingga menisbatkan perbuatan kepada manusia adalah bentuk penisbahan yang hakiki, tetapi hal ini tidak berarti bahwa manusia yang menciptakan perbuatannya, karena sifat pencipta hanya milik Allah semata (al-Julined, 1981: 307).

Penisbahan perbuatan pada manusia menurut al-Juwaini adalah karena kuasa manusia yang mewujudkan

perbuatan tersebut. Tapi, wujud perbuatan tersebut justru tergantung pada kuasa atau daya, sedangkan wujud dari daya tergantung pada sebab, dan wujud dari sebab tergantung pada sebab yang lain begitu seterusnya, sehingga akan berakhir pada sebab dari segala sebab, yaitu Sang Pencipta Allah Swt. (al-Syahrastani, 1986: 99). Pendapatnya ini yang dinilai oleh Harun Nasution bahwa al-Juwaini berada jauh dari paham al-Asy'ari dan dekat dari paham Mu'tazilah tentang hukum kausalitas, atau sebagaimana kata Ahmad Amin (Nasution, 1986: 72), "Kembali dengan melalui jalan yang berkelok-kelok kepada ajaran Mu'tazilah." Akan tetapi, apabila kita cermati pendapat al-Juwaini sebagai pengikut al-Asy'ariyah, akan didapati beliau tetap berpendapat bahwa semua berpulang kepada Allah dengan teori kausalitasnya.

4. PENUTUP

Dari tulisan di atas, dapat diambil beberapa kesimpulan sebagaimana berikut:

1. Al-Baqillani dan al-Juwaini, adalah beberapa dari tokoh-tokoh Asy'ariyah yang mempunyai peranan penting dalam mengembangkan metode dan objek, dengan memasukkan pembahasan dan metode berfilsafat dalam pembahasan teologi Asy'ariyah, dengan tetap mengikuti prinsip umum teologi Asy'ariyah, yaitu menetapkan sifat bagi Tuhan dan teori tentang *al-kasab*, namun dalam hal penjabaran dari prinsip umum ini kedua tokoh tersebut terdapat perbedaan.
2. Al-Baqillani dalam upayanya menetapkan sifat bagi Tuhan ternyata lebih rasional dengan memuat perbedaan antara *al-shifat* dan *al-wash* serta memberi makna tersendiri tentang teori *al-hal* yang berbeda

dengan teori Abu Hasyim al-Jubai dari Mu'tazilah. Beliau juga memberi distingsi yang jelas tentang teori *al-kasab* milik al-Asy'ari dengan memberikan peranan yang efektif bagi kekuasaan manusia dalam mewujudkan perbuatannya.

3. Al-Juwaini mencoba menindaklanjuti apa yang telah dirintis oleh al-Baqillani dengan cara menyusun sebuah metode yang dirasa lebih sistematis dalam pembahasan teologi. Teori *al-hal* lebih jelas memiliki kecondongan pada pendapat Abu Hasyim. Beliau juga lebih memperjelas teori *al-kasab* dengan hukum kausalitasnya yang menekankan pada pengaruh yang efektif dari kekuasaan manusia dalam mewujudkan perbuatannya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Muhammad Ramadhan. 1986. *Al-Baqillani wa Arauhu al-Kalamiah*. Baghdad: Mathba'ah al-Ummah.

al-Asy'ariy, al-Imam al-Syekh Abu Hasan Ali bin Ismail. t.th. *Al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*. Cet. I. Beirut: Dar ibn Zaidun

al-Baqillani, 'Imad al-Din Ahmad al-Haidar; dalam Abu Bakr bin Thayib. 1986. *Al-Inshaf* (Tahqiq 'Imad al-Din Ahmd al-Haidar) Cet. I. Beirut: 'Alam al-Kutub.

Dunya, Sulaiman. 1980. *Al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazal*i. Cet. VI. Cairo: Dar al Ma'arif

al-Ghazali, al-Imam. 1988. *Al-Iqtshad fi al-I'tiqad: Taqdim, Ta'liq, Syarah, Abd al-Aziz Saif al-Nashr*. Cet. I. Kairo: t.tp.

______. 1987. *Ihya 'Ulum al-Din*. Juz 1. Cet. I. Kairo: Dar al-Rayyan Litturats.

______. 1987. *Tahafut al-Falafisah*. Tailqiq DR. Solaiman Donya. St. VII. Kairo: Dar al Ma'arif.

______. 1987. *Kimiyah'a al-Sa'adah*: *Studi, Tahqiq, dan Komentar Muhammad Abd al-Rahim*. Kairo: Maktabah al-Qur'an.

Hilmi, Mushtafa. 1992. *Manhaj Ulama al-Hadits wa al-Sunnah fi Ushul al-Din "Ilm al-Kalam"*. Cet. II. Alexandaria: Dar al-Da'wah.

Imarah, Muhammad. 1991. *Tarayat al-Fikr al-Islami*. Kairo: Dar al-Syuruq al-Iygi,

Abd al-Rahman. t.th. *al-Mawaqif fi 'ilm al-Kalam*. Kairo: Maktabah al Mutanabbi.

al-Julained, Muhammad al-Sayyid. 1981. *Qadhiyyah al-*

Khair wa al-Syarr, Cet. II. Cairo: Mathba'ah al-Halabi.

al-Juwaini, Imam al-Haramain. 1979. *Al-Kafiyah fi al-Jadal.* (Tahqiq Fauqiyah Husein Mahmud) Kairo: Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakauhu.

Ibnu Katsir. 1996. *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Juz VII. Cet. I. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Khaldun. t.th. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Jeil.

Mahmud, Abd al-Halim. 1988. *Qadhiyyah al-Tashawwuf al-Munkiz min al-Dhalal.* Cet. III. Kairo: Dar al Ma'arif.

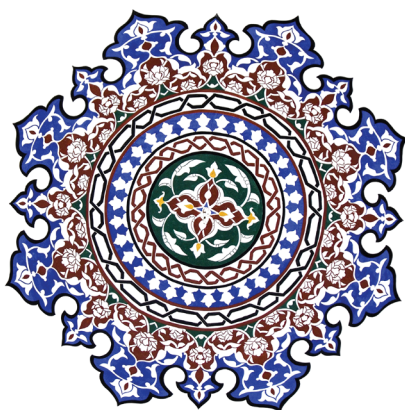
al-Maraghi, Abdullah Musthafa. t.th. *Al-Fath al Mubin fi Tabaqat al-Ushuliyyin*. juz 1. Kairo: Abd al-Hamid Hanafi.

Musa, Jalal Muhammad Abd al-Hamid. 1975. *Nasy 'at al-Asy'ariyah wa Tathawwuruhaha*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.

Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Cet. V. Jakarta: Universitas Indonesia.

al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim. 1986. *Al-Milal wa al-Nihal* (Tahqiq Muhammad Sayid al-Kailani) Juz 1. Beirut: Dar Sh'ab.

Shubhi, Ahmad Mahmud. 1992. *Fi 'Ilm al-Kalam*. Juz II. Alexandaria: Muassasah al-Tsaqafah al-Jami'iyah.

al-Taftazaniy, al-Imam Mas'ud bin Umar bin Adullah Sa'd al-Din. 1989. *Syarh al-Maqashid* (Tahqiq Abd al-Rahman 'Umairah) Juz IV. Cet. I. Beirut: 'Alam al-Kutub.

KONTEKS

DIALEKTIKA TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA: KRITIK MUI TERHADAP SYI'AH DAN BANTAHANNYA

Robby Habiba Abror

A. Pendahuluan

Entah sampai kapan ketegangan antara Sunni dan Syi'ah akan berakhir. Tuduhan, ancaman, dan fitnah terus berlangsung baik dalam bentuk buku maupun konflik persenjataan sehingga tidak sedikit korban jiwa melayang baik dari kalangan Sunni maupun Syi'ah. Kebencian telah menutup mata hati untuk dapat saling menyapa dan memahami perbedaan. Penulisan buku sebenarnya menjadi tradisi intelektual dan kekayaan Islam yang baik, seperti bunga yang mekar, perbedaan seharusnya memperindah taman. Sayangnya, taman tersebut tak lagi bersemi, karena dalam bunga justru tumbuh aneka warna kebencian, ia tak lagi mampu berperan untuk saling melengkapi, tetapi saling menjatuhkan, memfitnah, merusak, dan menghancurkan.

Beberapa buku ditulis oleh pihak Sunni untuk memberikan pemahaman terhadap umat Islam terkait dengan apa itu Syi'ah, tetapi alih-alih memberikan penjelasan secara objektif tentang Syi'ah, tetapi justru yang muncul adalah ketegangan perspektif yang tak terhindarkan, sehingga melahirkan bantahan Syi'ah terhadap Sunni. Demikian pula sebaliknya. Bahkan di kalangan Sunni sendiri ketegangan

itu pun terjadi yakni ketika seseorang menjelaskan secara jernih apa itu Syi'ah, kemudian lahir kritik terhadapnya. M. Quraish Shihab, salah satu mufasir dan pemikir muslim Indonesia kontemporer pernah menulis *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?* (Cet. I, 2007) Mendapatkan respons dari sejumlah santri Pondok Pesantren Sidogiri, Pasuruan, Jawa Timur dalam *Mungkinkah Sunnah-Syi'ah dalam Ukhuwah?* (2007),[1] kemudian ditanggapi balik oleh M. Quraish Shihab dalam pengantar edisi revisi bukunya tersebut dengan judul "Perlunya Sikap Adil dan Objektif dalam Menimbang Pemikiran." Quraish Shihab menilai beberapa komentar dari orang-orang yang merespons tulisannya cukup mengecewakan seperti pembahasan tentang sosok Abdullah bin Saba' yang selalu dikaitkan dengan Syi'ah, merujuk pada kitab sejarahnya Muhammad bin Jarir al-Tabari (839-923 M). Shihab menyoal dari mana al-Tabari menerima berita tentang adanya sosok tersebut, apakah dia Saif bin Umar ataukah al-Siry bin Yahya?[2]

Ketika Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), sebagai wadah komunitas Syi'ah di Indonesia, meluncurkan *Buku Putih Mazhab Syi'ah menurut Para Ulamanya yang Muktabar: Penjelasan Ringkas-Lengkap untuk Kerukunan Umat* (2012),[3]

---

[1] Selain itu, Pesantren Sidogiri juga menerbitkan *Skandal al-Qur'an Syiah* pada Jumadal Ula 1433 H atau April 2012 M yang menguak isu bahwa Syi'ah berideologikan *tahrif* (interpolasi) perubahan, penambahan, atau pengurangan terhadap al-Qur'an.

[2] M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, 2014), xxiv-xxvi.

[3] Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), *Buku Putih Mazhab Syiah menurut Para Ulamanya yang Muktabar: Penjelasan Ringkas-Lengkap untuk Kerukunan Umat* (Jakarta: DPP ABI, 2012).

seorang aktivis Persatuan Islam (Persis) memberikan bantahannya dalam bukunya yang berjudul *Hitam di Balik Putih* (2014).[4]

Imad Ali Abdus Sami' dalam *Khiyanatu al-Syi'ah wa Atsaruha fi Hazaimi al-Ummati al-Islamiyyah* lebih jauh menuduh Syi'ah sebagai pengkhianat dan pelaku berbagai pengkhianatan dalam sejarah Islam. Menurutnya, Syi'ah ekstrem pimpinan Abdullah bin Saba' yang menuhankan Ali Ra., membentuk pemikiran Syi'ah dalam kesesatan dan dipengaruhi oleh Majusi dan Yahudi yang bersembunyi di balik Islam dengan mengaku pengikut Ahlul Bait untuk menghancurkan Islam.[5] Dalam pengantar terhadap buku Imad tersebut, Ali Ahmad Farraj Ali, Guru Besar Tafsir dan Mantan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Asyuth, mengatakan:

> Syi'ahlah yang menjadi otak penangkapan terhadap Husein dan menyerahkannya kepada Muawiyah Ra., dan mereka menjadi penyebab terbunuhnya Husein. Selain itu, mereka juga yang menyebabkan kejatuhan Khilafah Islamiyah pada masa Abbasiyah. Peristiwa kelam yang bersejarah ini terulang kembali, karena merekalah yang menyebabkan ibukota al-Rasyid—Baghdad—jatuh ke tangan pasukan Amerika pada saat sekarang ini.[6]

---

[4] Amin Muchtar, *Hitam di Balik Putih: Bantahan terhadap Buku Putih Mazhab Syiah* (Jakarta: al-Qalam, 2014).

[5] Imad Ali Abdus Sami', *Pengkhianatan-pengkhianatan Syiah dan Pengaruhnya terhadap Kekalahan Umat Islam,* terj. H. Muh. Amin (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014), 37.

[6] *Ibid.*, xiii.

Setidaknya karya Jufri, *Dari Saqifah Sampai Imamah* yang diberi pengantar oleh Nurcholish Madjid, cendekiawan Muslim Indonesia, dapat memberikan gambaran tentang awal dan sejarah perkembangan Islam Syi'ah terutama pembahasan tentang tragedi Karbala dan kematian Husein, cucu Rasulullah Saw. itu, yang menurutnya dibunuh oleh pasukan Bani Umayyah.[7] Cak Nur panggilan akrab Nurcholish Madjid dalam pengantarnya "Sekilas Tinjauan Historis tentang Paham-paham Sunnah-Syi'ah" berpesan:

> Terbaginya manusia menjadi kelompok-kelompok, seperti Sunnah dan Syi'ah dalam Islam, adalah wajar, alami, dan tak terhindarkan, karena merupakan produk proses sejarah yang tidak mungkin dihapus. Yang tidak alami, tidak wajar, dan tidak sesuai dengan sifat dasar kemanusiaan (*fithrah*) adalah jika seseorang atau suatu kelompok merasa benar sendiri, lalu serta merta memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain. Itu termasuk syirik, politeisme, yang tak terampuni oleh Tuhan.[8]

Gambaran historis tentang Syi'ah dapat disimak dari penuturan Philip K. Hitti yang menyebutkan bahwa kelompok atau mazhab Syi'ah merupakan gerakan keagamaan yang pada masa Abbasiyah terbentuk sempurna dan kemudian menjadi kelompok besar yang memainkan peran penting dalam sejarah Islam dan kekhalifahan. Syi'ah dikucilkan pada masa Bani Umayyah dan tak diakui di masa Bani Abbasiyah, meskipun turut membangun kekhali-

---

[7] S.H.M. Jafri, *Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syi'ah: Dari Saqifah Sampai Imamah*, terj. Meth Kieraha (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 265.

[8] *Ibid*., 19.

fahan Abbasiyah. Al-Ma'mun tidak mampu memberi jaminan untuk bisa menolong Sy'iah di masanya, bahkan al-Mutawakkil justru menganiaya kelompok Syi'ah, juga menghancurkan kuburan 'Ali di Najaf dan kuburan Husain di Karbala.[9]

Saya membaca tuntas dua buku yang masing-masing mewakili poros yang berlawanan: Sunni-Syi'ah. Banyak buku serupa yang lahir sebagai bentuk peringatan dan kewaspadaan terhadap aliran lain di luar dirinya, yang berupaya menguak kekurangan dan kesesatan orang atau aliran lain. Tapi, saya hanya memfokuskan pada dua buku pokok yang menjadi ulasan utama dalam tulisan ini.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) menerbitkan buku yang berjudul *Mengenal dan Mewaspadai Syi'ah di Indonesia* disusun oleh Tim Penulis MUI sebagai pengarah KH. Ma'ruf Amin, Prof. Yunahar Ilyas, dan lain-lain.[10] Buku ini membahas di antaranya sejarah Syi'ah, yaitu Syi'ah Rafidhah dan berbagai penyimpangan Syi'ah misalnya tentang orisinalitas al-Quran, Ahlul Bait Rasulullah Saw. dan pengkafiran terhadap para sahabat nabi, pengkafiran umat Islam, kedudukan imam Syi'ah dan hukum *nikah mut'ah*. Di samping itu, buku ini juga membahas pergerakan Syi'ah di Indonesia dan penyebarannya, yakni tentang potensi konflik Syi'ah dan Sunni di Indonesia, perkembangan kelompok Syi'ah di Indonesia dan metode penyebarannya, serta lima poros penyebaran Syi'ah di Indonesia. Kemudian, dilanjutkan

---

[9] Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R.C. Lukman Yasin dan D.S. Riyadi (Jakarta: Serambi, 2006), 556.

[10] Ma'ruf Amin wakil dari Nahdhatul 'Ulama (NU) dan Yunahar Ilyas representasi Muhammadiyah, selain itu ada nama Ichwan Sam, Amirsyah. Utang Ranuwijaya, M. Ziyad, Ridha Salamah, Asrorun Ni'am, dan M. Faiz sebagai pelaksana, dan M. Baharun sebagai pembaca ahli.

dengan sikap dan respons MUI terhadap paham Syi'ah dan dilampiri fatwa serta pernyataan ulama Indonesia tentang hakikat dan bahaya Syi'ah. Untuk membaca teks dari dua buku yang berbeda, selanjutnya saya akan menyingkat buku yang ditulis dan diterbitkan oleh Tim Penulis MUI disingkat TPM, sedangkan buku bantahan, sangkalan, kritik atau pembelaan terhadap Syi'ah yang ditulis oleh Tim Penulis Nusantara disingkat TPN.

B. 'Abdullah bin Saba' itu Yahudi yang Syi'ah atau Tokoh Fiktif?

Hampir semua tulisan yang menyerang Syi'ah bermula dari nama 'Abdullah bin Saba'. Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI) pernah menerbitkan buku *Syi'ah Menurut Syi'ah* (2014) yang diberi kata sambutan oleh Lukman Hakim Saifuddin, Menteri Agama Republik Indonesia. Tim ABI juga menulis hal serupa dengan Tim TPN untuk memberikan bantahan dan klarifikasi atas berbagai tuduhan yang ditulis oleh tim TPM. Menurut Tim ABI terkait tentang sosok 'Abdullah bin Saba' di kalangan sejarawan dan ulama Syi'ah ada dua pendapat: 1) sebagai tokoh fiktif dikemukakan oleh Allamah Murtadha al-'Askari; dan 2) pendapat yang mengakui keberadaan Abdullah bin Saba' dan menyatakan bahwa dia seorang *ghuluw* ekstrem bahkan jatuh dalam kekafiran seperti dikemukakan oleh al-Isfahani, al-Qummi, dan al-Kassyi.[11] Selain itu, masih tentang ketokohan fiktif 'Abdullah bin Saba', O. Hashem memperingatkan agar berhati-hati terhadap 150 sahabat fiktif.

---

[11] Tim Ahlul Bait Indonesia, *Syiah Menurut Syiah* (Jakarta: Dewan Pengurus Pusat Ahlulbait Indonesia, 2014), 105-106.

> Murtadha al-'Askari dalam *Khamsun wa Mi'ah Shahabi Mukhtalaq* (Beirut, 1968), misalnya, telah berhasil menemukan 150 nama sahabat Nabi yang fiktif, yang tidak pernah ada dalam kehidupan nyata, yang telah dimasukkan oleh penulis sejarah yang bernama Saif bin 'Umar, pencipta pelakon fiktif 'Abdullah bin Saba', sebagai saksi-saksi pelapor. 'Penulis sejarah' ini telah memasukkan berbagai kota dan sungai yang kenyataannya tidak pernah ada.[12]

Saya akan memaparkan apa adanya, pernyataan dari tim TPM kemudian memaparkan juga secara apa adanya jawaban dari tim TPN. Demikian seterusnya, dengan harapan terjadi paparan yang gamblang dan dialog yang lebih terbuka antara Sunni dengan Syi'ah dalam tradisi menulis yang baik dan jauh dari prasangka, tuduhan, dan fitnah yang hanya akan merugikan umat Islam sendiri dan semoga Allah Swt. senantiasa menunjukkan jalan yang benar dan diridhai oleh-Nya.

Pertama, TPM menyatakan bahwa, menurut an-Naubakhti, Abdullah bin Saba' beragama Yahudi. Ketika masuk Islam, ia mendukung Ali. Dialah orang pertama yang terang-terangan mengisukan kewajiban *imamah*-nya Ali serta berlepas diri (*bara'ah*) dari musuh-musuhnya... Penjelasan an-Naubakhti ini sekaligus merupakan jawaban terhadap kalangan Syi'ah serta pendukungnya, yang mengklaim bahwa Abdullah bin Saba' hanya tokoh fiktif, ciptaan kalangan Ahlus Sunnah, yang sumber utamanya al-Thabary melalui satu-satunya jalur Saif bin Umar al-Tamimy yang

---

[12] O. Hashem, *Saqifah: Awal Perselisihan Umat* (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010), 11.

dinilai *dha'if*.[13]

TPN menanggapi dengan mengutip sebuah Hadis Sahih Bukhari (6045), "Tidaklah seseorang menuduh orang lain fasik dan tidak pula menuduhnya kafir kecuali tuduhan-tuduhan itu kembali kepada dirinya sendiri seandainya orang lain tersebut tidak demikian." Begitupun dengan Syi'ah, perbedaan, kekeliruan, kesalahan dan pelanggaran sebagian orang bahkan ulama yang mengaku atau dikenal sebagai Syi'ah Ali, tidak patut dijadikan sebagai sandaran untuk memukul rata semua orang Syi'ah. Sikap atau keyakinan Abdullah bin Saba' yang berlebihan—seandainya benar dia ada dan bersikap atau berkeyakinan demikian—tidak bisa menjadi sandaran untuk memukul rata bahwa semua orang Syi'ah berkeyakinan dan punya sikap yang sama dengannya. Langka sekali bahkan sama sekali tidak ada pujian ulama Syi'ah terhadapnya, sebaliknya justru kutukan mereka terhadapnya. TPN mengutip kitab *Ashlu al-Syi'ah wa Ushuluha* karya Muhammad Husein al-Kashif al-Ghita', inilah kitab-kitab Syi'ah, kesemuanya menyatakan pelaknatan dan lepas diri dari Abdullah bin Saba'. Komentar paling ringan yang ditulis oleh kitab-kitab *Rijal Syi'ah* mengenai Abdullah bin Saba'—dan mereka cukupkan sampai di situ serta tidak ingin lagi mengatakan sesuatu tentang biografinya di huruf 'ain—adalah: "Abdullah bin Saba' terlampau terkutuk untuk disebutkan" (artinya, begitu terlaknatnya sampai tidak layak lagi untuk dibicarakan lebih dari ini. Maka, tidak jujur dan bijaksana apabila seseorang membawa nama ulama, seperti Naubakhti seolah-olah dia berpendapat bahwa Abdullah bin Saba'-lah orang pertama yang terang-terangan meng-

---

[13] Tim Penulis MUI Pusat (TPM), *Mengenal dan Mewaspadai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia* (Jakarta: Forum Masjid Ahlus Sunnah, 2013), 25.

isukan kewajiban imamah Ali serta berlepas diri dari musuh-musuhnya.[14] Padahal, Naubakhti tidak berpendapat demikian, melainkan dia dalam rangka menukil pendapat orang tentang hal tersebut (Abu Muhammad Hasan bin Musa Naubakhti, *Firaq al-Syi'ah*).[15]

Kedua, TPM menyatakan bahwa Syi'ah Ali generasi awal adalah kaum muslimin yang lurus dan selamat, tetapi tidak bertahan lama karena pada abad selanjutnya menjadi sarang persembunyian musuh yang menjelek-jelekkan *syaikhain* (Abu Bakar R.a. dan Umar bin al-Khattab R.a.). Mereka itulah Syi'ah rafidhah yang mendukung Ahlul Bait secara salah persepsi dan bersikap mengkafirkan dan mencaci sebagian besar sahabat Nabi Muhammad Saw.[16]

TPN membantah bahwa kata *rafidhah* tidak pernah digunakan dalam al-Qur'an maupun sunnah Nabi Muhammad Saw. Kata itu biasa digunakan oleh penguasa otoriter untuk melabeli orang yang menolaknya sebagai pembangkang dan mendiskreditkan lawan atau oposisi. Padahal tidak mesti demikian, membangkang kepada *Tagut* itu baik. Imam Syafi'i melantunkan, "Jika memang kerafidhahan itu berarti cinta keluarga Nabi, maka saksikanlah wahai jin dan manusia! Sesungguhnya aku adalah Rafidhi."[17]

---

[14] *Ibid.*, 24.

[15] Tim Penulis Nusantara (TPN), *Studi Komparatif Buku: "Mengenal dan Mewaspadai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia*" (Jakarta: Titisan, 2014), 62.

[16] TPM, *Mengenal dan Mewaspadai,* 30-31.

[17] TPN, *Studi Komparatif Buku,* 66.

C. Penyimpangan Ajaran Syi'ah

1. Penyimpangan Paham tentang Orisinalitas al-Qur'an

TPM menegaskan bahwa ulama Syi'ah bernama al-Mufid dan Baqir al-Majlisi berpendapat bahwa al-Qur'an yang ada saat ini tidak orisinil, telah mengalami distorsi, penambahan, pengurangan dan perubahan. Al-Qummi tokoh mufassir Syi'ah menegaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an ada yang diubah sehingga tidak sesuai dengan ayat aslinya seperti ketika diturunkan oleh Allah.[18] Abu Manshur Ahmad bin Ali al-Thabarsi, tokoh Syi'ah abad ke-6 H berpendapat bahwa al-Qur'an yang ada sekarang adalah palsu, tidak asli dan telah terjadi pengurangan.[19] Keyakinan Syi'ah bahwa al-Qur'an itu palsu dan tidak sempurna. Syi'ah telah menyimpang karena mengingkari autentisitas (keaslian) dan kebenaran al-Quran.[20]

TPN meluruskan hal itu dengan menegaskan bahwa Syi'ah sepakat meyakini keaslian al-Qur'an. Para peneliti Barat dan orientalis lebih banyak mengakses referensi kitab Ahlus Sunnah daripada Syi'ah. Para penguasa kolonial Barat menganggap Syi'ah berpotensi menjadi ancaman bagi kepentingan zalim dan diadu domba dengan Ahlus Sunnah melalui fitnah bahwa Syi'ah meyakini al-Qur'an yang berbeda.[21] Para ulama Syi'ah terkemuka dari klasik hingga kontemporer. Sayyid Khu'i mengatakan bahwa sungguh orang yang mengklaim adanya *tahrif* (perubahan) dalam al-Qur'an telah menentang kegamblangan akal sehat.[22]

---

[18] TPM, *Mengenal dan Mewaspadai*, p.45.

[19] *Ibid*., 45-46.

[20] *Ibid*., 53.

[21] TPN, *Studi Komparatif Buku,* 91-92.

[22] *Ibid*., 110.

Musuh-musuh Islam telah gagal menandingi al-Qur'an, maka mereka berusaha memecah belah umat Islam, yakni antara Sunni dengan Syi'ah.[23]

2. Penyimpangan Paham tentang Ahlul Bait Rasul Saw. dan Mengkafirkan Sahabat Nabi

TPM menyatakan bahwa Ni'matullah al-Jazairi ulama Syi'ah berkata bahwa Abu Bakar dan Umar tidak pernah beriman kepada Nabi Saw. sampai akhir hayatnya, ia juga memfitnah Abu Bakar telah berbuat syirik dengna memakai kalung berhala saat shalat di belakang nabi dan bersujud untuknya. Al-Kulaini berkata bahwa seluruh sahabat itu murtad setelah Nabi wafat. Al-'Iyasi berkata bahwa meninggalnya Rasulullah Saw. karena telah diracun oleh 'Aisyah dan Hafshah. Imam Khumaini, pemimpin revolusi Iran berkata bahwa 'Aisyah, Thalhah, Zubair, Mu'awiyah, dan orang-orang sejenisnya lebih buruk dan menjijikkan daripada anjing dan babi. Selain itu, sebagai bentuk *taqarrub*, tidak sedikit kitab Syi'ah yang mengemas pelaknatan sahabat dalam bentuk doa, seperti doa dua berhala Quraisy dalam kitab *al-Misbah* karya al-Kaf'ami. Di Indonesia, berbagai publikasi Syi'ah telah memfitnah, menjelek-jelekkan, melaknat bahkan mengkafirkan sahabat Nabi. Dalam *Buku Putih Mazhab Syi'ah* mereka menyatakan para Khulafaur Rasyidin sebagai fakta sejarah yang tak bisa ditolak kebenarannya, tapi sama sekali tidak mencantumkan nama Abu Bakar, Umar, dan Usman dan enam sahabat lain yang dijanjikan surga oleh Nabi Saw.[24]

---

[23] *Ibid*., 113.

[24] TPM, *Mengenal dan Mewaspadai*, 53-58.

TPN memberikan komentar dengan mengutip Hadis bahwa Rasulullah Saw. bersabda, "Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai Ahlul Bait (keluarga Rasululah Saw.) dan membersihkanmu sebersih-bersihnya (Q.S. al-Ahzab [33]: 33). Imam Muslim meriwayatkan, 'Aisyah berkata, "Di suatu pagi Rasululah Saw. keluar dengan berselimut kain wol hitam. Lalu Hasan bin Ali datang, maka beliau memasukkannya ke dalam kain. Setelah itu Husain datang, maka dia pun masuk bersamanya. Kemudian Fatimah datang, maka beliau memasukkannya ke dalamnya. Lalu Ali datang, maka beliau memasukkannya ke dalamnya. Kemudian (setelah mereka berlima terselimuti kain wol hitam itu) beliau bersabda (membacakan ayat *tathir*), sesungguhnya Allah Swt. bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai Ahlul Bait (keluarga Rasulullah Saw.) dan membersihkanmu sebersih-bersihnya (*Shahih Muslim,* jilid 5, 566). Hadis Sunni dan Hadis yang diriwayatkan oleh Hakim Nisyaburi dan Majlisi serta puluhan Hadis Syi'ah menegaskan siapa yang dimaksud dengan Ahlul Bait itu ialah lima sosok yang menurut riwayat 'Aisyah bernaung di bawah selendang wol hitam, yaitu Nabi Muhammad Saw., Ali bin Abi Thalib, Fatimah, Hasan dan Husain. Merekalah Ahlul Bait yang disucikan Allah Swt. sesuci-sucinya.[25] Tidak logis dan bijaksana jika seseorang menggunakan kata "Sahabat Nabi Muhammad Saw." dengan makna orang yang menemani Nabi walau sesaat, lalu menarik kesimpulan sosok itu pasti baik, mukmin, taat, dan setia pada beliau sampai mati semata-mata dia adalah sahabat. Sama tidak logisnya jika seseorang menggunakan bukti tentang sebagian sahabat untuk menyatakan kebaikan sebagian yang

[25] TPN, *Studi Komparatif Buku*, 115-117.

lain.[26] Orang muslim yang menemani Nabi Muhammad Saw. ada yang baik, seperti *Sabiqun Awwalun*, dan ada juga yang tidak baik yakni mereka yang fasik dan munafik. Maka apabila ada orang berpandangan dan berkata bahwa sahabat Nabi Muhammad (orang muslim yang menemani Nabi Saw.) ada yang baik dan ada juga yang fasik dan munafik, maka dia sedang menyampaikan pandangan al-Qur'an. Dan mereka yang menyampaikan pandangan al-Qur'an tidak seyogyanya didiskreditkan dengan label-label seperti "pencaci-maki sahabat" dan dihukumi kafir. Sebaliknya, siapapun yang melakukan pendiskreditan dan pengkafiran seperti itu patut diwaspadai.[27] Muslimin tidak perlu merasa aneh dan langsung menyalahkan, mengkafirkan, atau bahkan melakukan aksi kekerasan, saat berjumpa dengan muslim yang berkata atau menulis bahwa Fatimah berjumpa dengan muslim yang berkata atau menulis bahwa Fatimah melaknat segelintir sahabat. Karena selain kita sudah tahu bersama bahwa sebagian sahabat (orang yang menemani Nabi Saw.) ada yang mulia dan sebagiannya lagi ada yang fasik serta munafik, riwayat-riwayat pelaknatan itu terdapat di dalam literatur Islam baik di kalangan mazhab Ahlus Sunnah maupun di kalangan mazhab lain, seperti Syi'ah.[28] TPM telah melakukan tuduhan, penyesatan dan pengkafiran dengan memanipulasi data dengan menisbahkan penyebutan nama dua sahabat peracun Nabi Saw. kepada Majlisi dan Ayyasy. Tidakkah ini isyarat paling jelas bagi banyak orang untuk curiga pada niat baik pencipta buku yang ditulis TPM.[29]

---

[26] *Ibid*., 125.

[27] *Ibid*., 129.

[28] *Ibid*., 136.

[29] *Ibid*., 140.

3. Penyimpangan Paham Syi'ah Mengkafirkan Umat Islam

TPM menegaskan bahwa al-Kulaini ulama Syi'ah mengatakan bahwa semua umat Islam selain Syi'ah adalah anak pelacur. Mirza Muhammad Taqi berakata, selain orang Syi'ah akan masuk neraka selama-lamanya. Meskipun semua malaikat, semua nabi, semua *syuhada* dan semua *shiddiq* menolongnya, tetap tidak bisa keluar dari neraka. Al-Kulaini berkata bahwa orang yang menganggap Abu Bakar dan Umar itu muslim, tidak akan ditengok Allah pada hari kiamat dan mendapat siksa yang pedih (alias masuk neraka). Padahal mayoritas umat Islam di dunia meyakini keshalihan para sahabat. Ini tidak lain karena mayoritas umat Islam tidak meyakini rukun *imamah*. Menurut jumhur ulama Syi'ah Imamiah, percaya kepada *imamah* adalah salah satu pokok agama, jika seseorang tidak mengimani *imamah/wilayah* Ali dan keturunannya maka dia kafir kepada Allah Swt. Al-Mamqani berkata bahwa berlaku hukum kafir dan musyrik di akhirat kelak bagi siapa saja yang bukan penganut *isna 'asyariah*. Yang tidak mengenal imam mati Jahiliah yaitu mati tidak dalam keadaaan Islam.[30] Rasululah Saw. bersabda, jika seseorang mengkafirkan saudaranya, maka sesungguhnya kalimat itu kembali kepada salah satu dari keduanya (HR. Muslim). Mayoritas umat Islam di dunia ini tidak mengenal 12 imam Syi'ah karena tidak termasuk masalah pokok agama Islam. Syi'ah telah menyimpang karena tidak mengkafirkan sesama muslim hanya karena bukan kelompoknya. Kaum Syi'ah mewajibkan beriman kepada *imamah* Ali bin Abi Thalib berdasarkan Hadis yang populer di kalangan Syi'ah yang disebut Hadis Ghadir

---

[30] TPM, *Mengenal dan Mewaspadai,* 66-68.

Khum. Bunyi Hadis tersebut adalah, "*Man kuntu maulahu fa 'aliyyun maulahu* (siapa yang menjadikan aku (Nabi) sebagai kekasihnya, maka Ali juga menjadi kekasihnya)." Syi'ah Rafidhah banyak mengandalkan Hadis Ghadir Khum yang konon isinya Nabi Saw. telah melantik Ali sebagai khalifah setelah pulang dari Haji Wada' pada 18 Dzulhijjah 10 H. Sejak era Daulah Buwaihi abad ke-4 H, hari itu dijadikan hari raya Syi'ah, yaitu *idul ghadir* yang mereka anggap lebih agung daripada Idul Fitri dan Idul Adha. Peristiwa pelantikan Ali di Ghadir Khum tidak pernah diriwayatkan dalam kitab-kitab Hadis yang sahih, seperti Bukhari dan Muslim.[31]

TPN menjelaskan bahwa kata *kafir* tidak digunakan dalam satu makna melainkan digunakan untuk beragam makna secara normatif bisa punya nilai berbeda bahkan bertolak belakang. Kafir (ingkar) kepada Allah Swt. nilainya buruk, sedangkan kafir (ingkar) kepada selain Allah Swt. adalah hal baik. Sedangkan kafir dalam artian petani tidak mengandung nilai baik dan nilai buruk. jelas salah kaprah bila seseorang memukul rata makna kafir dalam bahasa Arab atau pun literatur Islam. Perlu dicurigai orang yang memutarbalikkan makna kafir dari satu penggunaan ke penggunaan yang lain, untuk tujuan-tujuan instan yang merusak. Ternyata dalam Sunnah, kita menyaksikan bahwa orang yang mengaku keturunan orang selain ayahnya, orang yang memerangi muslim, orang yang membenci bapaknya, budak yang lari dari tuannya, orang yang menyetubuhi perempuan dalam keadaan haid, orang yang meninggalkan shalat dikatakan kafir. Apakah kafir dalam semua hadis itu berarti keluar dari agama Islam?[32] Lebih bijak bila kita meng-

[31] *Ibid*., 70-72.

[32] TPN, *Studi Komparatif Buku,* 156-159.

hindari penggunaan kata yang punya makna dan berpotensi untuk disalahgunakan pihak ketiga, apalagi jika kata itu pada zaman sekarang lebih popular di tengah masyarakat dengan makna yang sangat negatif. Hindari semangat saling tuduh satu sama lain dengan mengutip riwayat atau pendapat yang ganjil dari sebuah kelompok atau pengikut mazhab tertentu. Seperti tuduhan "mengkafirkan umat Islam" atau "menyebut orang lain sebagai anak pelacur" karena ada sisi sanad dan silsilah *rawi*-nya juga riwayat tersebut tidak berharga menurut orang Syi'ah sendiri, karena di dalamnya terdapat Ali bin Abbas al-Jaradzini al-Razi. Ada sosok yang menurut ulama *rijal Syi'ah*, seperti Najjasyi, tergolong *Ghulat* (orang yang berlebihan), tukang fitnah dan sangat lemah riwayatnya. Sehingga tidak logis dan bijaksana bila seseorang menuduh bahwa pengikut mazhab Syi'ah menuding selain mereka sebagai 'anak pelacur'.[33] Sedangkan tentang peristiwa Ghadir Khum ada banyak riwayat berlimpah. Kualitasnya shahih atau hasan, dan dengan redaksi yang sangat mirip. Dan penyampaiannya adalah kalangan ulama terkemuka dari berbagai mazhab Ahlus Sunnah, seperti Imam Ahmad bin Hanbal yang merupakan imam mazhab Ahlus Sunnah, seperti al-Hafidz Ibnu Majah penyusun salah satu dari *Kutubus Sittah* (6 buku induk Hadis Ahlus Sunnah), Imam Tirmidzi penyusun salah satu dari *Kutubus Sittah*, Imam Hakim Nisyaburi penyusun buku yang mengumpulkan Hadis-Hadis dengan standar kesahihan yang diakui oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim, Sulaiman al-Qunduzi dan Ibnu al-Jauzi ulama Mazhab Hanafi, Nuruddin al-Haitsami, dan Ibnu Hajar Haitami ahli Hadis, Ibnu Hajar Asqalani dan Kamaluddin serta al-Maghazili ulama mazhab

[33] *Ibid*., 172-173.

Syafii. Al-Wahidi dan Fahrur ar-Razi berpendapat bahwa Q.S. al-Maidah ([5]: 67) berhubungan dengan peristiwa Ghadir Khum, sehingga pesan yang disampaikan oleh Nabi Saw. kepada ratusan sahabat beliau sepulang Haji Wada' adalah pesan ekstra penting dan wajib segera disampaikan. Abu Bakar dan Umar sendiri pernah menggunakan kata *wilayah* untuk makna kepemimpinan. Sebagai riwayat Imam Muslim, "Umar berkata, ketika Rasulullah Saw. wafat, Abu Bakar mengatakan, 'aku wali Rasulullah Saw… kemudian Abu Bakar wafat, dan akulah wali Rasululah Saw. serta wali Abu Bakar… (*al-Kutub al-Sittah*, cet. IV, 2008, *Kitabul Jihad was Siyar, Bab Hukmu al-Fai'*, 989).[34]

4. Penyimpangan Paham Syi'ah tentang Kedudukan Imam Syi'ah

TPM menyatakan bahwa ajaran Syi'ah menyatakan para imam mereka memiliki derajat yang lebih tinggi dari para nabi dan rasul. Imam Khumaini menyatakan bahwa seseungguhnya imam mempunyai kedudukan yang terpuji, derajat yang mulia dan kepemimpinan mendunia, di mana seisi alam ini tunduk di bawah wilayah dan kekuasannya. Dan termasuk para imam kita mempunyai kedudukan yang tidak bisa dicapai oleh malaikat *muqarrabin* ataupun nabi yang diutus. Al-Kulaini berkata, bermaksiat kepada Ali adalah kufur dan mempercayai orang lain lebih utama dan berhak dari beliau dalam *imamah* adalah syirik. Al-Majlisi menulis dalam bukunya, sekte Imamiyah bersepakat bahwa sungguh orang yang mengingkari imamah salah satu dari imam kami dan menolak kewajiban dari Allah untuk menaatinya adalah kafir yang pasti kekal di dalam neraka.

[34] TPN, *Studi Komparatif Buku*, 189-191.

Mereka juga meyakini bahwa para imam memiliki dunia dan akhirat. Para imam mengetahui yang gaib.[35] Itu bertentangan dengan al-Qur'an.

TPN meluruskan dengan penjelasan bahwa imamah adalah kepemimpinan universal, agamis, dan mencakup motivasi semua orang untuk menjaga maslahat agama dan dunia mereka serta mencegah mereka dari apa yang membahayakan agama dan dunia mereka. Jadi, baik menurut Ahlus Sunnah maupun Syi'ah, *imamah* adalah sesuatu yang wajib alias keniscayaan.[36] Berdasarkan *nash*, menurut Syi'ah, *imamiyah itsna asyariyah* seperti dijelaskan Syeikh Thusi berikut.

> Mereka sepakat tentang *imamah* (kepemimpinan atau kekhalifahan): 1) Ali As. setelah Nabi Saw., karena tidak ada selain dia (Ali) yang maksum; 2) Hasal al-Mujtaba putranya, kemudian saudaranya; 3) Husain yang mati syahid di Karbala, kemudian putranya; 4) Ali Zainul Abidin, kemudian putranya; 5) Muhammad al-Baqir, kemudian putranya; 6) Ja'far as-Shadiq, kemudian putranya; 7) Musa al-Kadzim, kemudian putranya; 8) Ali ar-Ridha, kemudian putranya; 9) Muhammad at-Taqi, kemudian putranya; 10) Ali an-Naqi, kemudian putranya; 11) Hasan az-Zaki al-Askari, dan kemudian putranya; 12) Muhammad al-Mahdi yang dinanti kemunculannya (*al-muntadzar*), salam untuk mereka semua. Menurut mereka, dia (Mahdi) tetap ada dan akan memenuhi dunia dengan keadilan sebagaimana terpenuhi kezaliman. Dialah (Mahdi) imam yang keduabelas. Dan karena itu, mereka dijuluki dengan *isna asyaraiyah*" (Muhaqiq Thusi dan Allamah Hilli, *Kasyf al-Murad fi*

[35] TPM, *Mengenal dan Mewaspadai*, 76-77.

[36] *Ibid*., 195.

Syarh Qawa'id al-'Aqaid, 1993, 305).[37]

5. Penyimpangan tentang Hukum Nikah Mut'ah

TPM menyatakan bahwa menurut Syi'ah, nikah *mut'ah* itu boleh bahkan mendapat pahala besar. Nikah *mut'ah* (kawin kontrak) tidak perlu dipedulikan apalah si wanita punya suami atau tidak. Boleh juga nikah *mut'ah* dengan pelacur. Nuri al-Thabasi ulama Syi'ah, menjelaskan bahwa dalam nikah *mut'ah* boleh dengan wanita bersuami asal dia mengaku tidak punya suami. Imam Khumaini berkata bahwa boleh melakukan praktik anal seks dengan istri dan nikah *mut'ah* boleh dilakukan dengan bayi yang masih menyusui. Menurut Syi'ah, nikah *mut'ah* disyariatkan dalam al-Quran dan Sunnah. Semua ulama apapun mazhabnya sepakat bahwa nikah *mut'ah* pernah dihalalkan di zaman Nabi Saw. Mereka berikhtilaf tentang pelarangan nikah *mut'ah*. Syi'ah berpegang pada yang disepakati dan meninggalkan yang dipertentangkan. Yang pertama kali melarang adalah Umar bin al-Khattab dengan perkataannya yang masyhur, "Ada dua hal yang dibolehkan pada zaman Nabi Saw., namun dengan ini saya larang pada hari ini dan saya akan menghukum siapapun yang melakukannya: *nikah mut'ah* dan *mut'ah haji*." MUI memfatwakan haram kawin *mut'ah*. Seluruh ulama empat mazhab telah bersepakat bahwa nikah *mut'ah* telah diharamkan.[38]

Sedangkan TPN menjelaskan mengenai kata *mut'ah* itu yang berarti kenikmatan dan kesenangan, sedangkan nikah *mut'ah* berarti perkawinan yang hanya untuk waktu tertentu. Dalam al-Quran kata *mut'ah* hadir dalam bentuk *istaf'ala*

[37] TPN, *Studi Komparatif Buku*, 213.

[38] TPM, *Mengenal dan Mewaspadai*, 81-83.

(*istamta'a*) yang berarti "mencari atau mendapatkan" QS. an-Nisa' ([4]: 24). Menurut *mufasir* Imam Thabari yang dimaksud *istamta'a* dalam ayat itu adalah nikah *mut'ah*.[39] Baik menurut ulama Ahlus Sunnah maupun Syi'ah, *mut'ah* adalah nikah yang menjadikan sepasang lelaki dan perempuan berstatus suami-istri (*azwaj*). Nikah *mut'ah* pada awal munculnya Islam berlaku statusnya sah atau mubah, tidak haram. Q.S. an-Nisa ([4]: 24) berkenaan dengan pembolehan nikah *mutah*. Setelah pembolehan itu, sebagian Sahabat dan Tabi'in mengatakan hukum ini tetap berlaku dan Nabi Saw. tidak pernah melarangnya, kecuali oleh "seorang lelaki" atau Umar yang melarangnya. Sebagian pendapat Rasul kemudian melarang atau memansukhkannya, yakni menghapus hukum mubah nikah *mut'ah* dan mengubahnya menjadi haram. Namun, tampaknya itu sebatas pendapat mereka tentang Rasul sebab tidak ada yang meriwayatkan perkataan beliau mengenai pelarangan tersebut. Ulama Ahlus Sunnah mengatakan bahwa ayat nikah *mut'ah* dimansukh (dianulir). Tetapi, mereka tidak sepakat mengenai ayat apa yang memansukhkannya. Mereka menyebutkan sejumlah ayat pemansukh, semisal ayat keharusan memelihara kemaluan (Q.S. al-Ma'arij: 29-31, Q.S. al-Mu'minun: 5-7, ayat warisan (Q.S. an-Nisa: 12), ayat *iddah* (Q.S. al-Baqarah: 234), ayat talak (Q.S. al-Talaq: 1), ayat bilangan istri da'im (Q.S. al-Nisa: 3), ayat tahrim (Q.S. an-Nisa: 23), dan ayat ihsan (Q.S. al-Nisa: 24, ayat nikah *mut'ah* itu sendiri). Sedangkan menurut ulama Syi'ah ayat *mut'ah* tidak dimansukhkan oleh ayat apapun. Karena pendapat pemansukhan tidak lolos tes validitas karena berbagai alasan: *pertama*, mayoritas ayat yang dipandang sebagai pemansukh itu (ayat keharusan

---

[39] TPN, *Studi Komparatif Buku*., 226.

memelihara kemaluan ayat warisan, ayat *talak*, ayat *iddah*, bilangan istri dan ayat *tahrim*), sebagaimana disepakati ulama dan mazhab, turun sebelum ayat nikah *mut'ah*. Bagaimana mungkin sebuah ayat dimansukh oleh ayat yang turun lebih dulu—bukan sebaliknya? *kedua*, tidak ada pertentangan antara ayat nikah *mut'ah* dengan ayat-ayat yang digambarkan sebagai 'ayat pemansukh' itu. Justru semua ayat itu dan ayat nikah *mut'ah* saling melengkapi. Ini bertentangan dengan logika pemansukhan yang memastikan hanya terjadi bila sebuah ayat bertentangan dengan ayat yang lain. Ayat ihsan itu penggalan lain dari ayat *mut'ah* itu sendiri. Bagaimana mungkin dalam sebuah ayat, satu bagian memansukh sebagian yang lain.[40]

D. Penutup

Selain lima macam penyimpangan yang kemukakan oleh Tim TPM MUI, juga dipaparkan di bagian akhir buku TPM tersebut tentang pergerakan Syi'ah di Indonesia dan penyebarannya, sikap dan respons MUI tentang Syi'ah, serta lampiran berupa *Fatwa dan Pernyataan Ulama Indonesia tentang Hakikat dan Bahaya Syi'ah*. Demikian pula dengan Tim TPN juga menulis di bagian akhir bukunya tentang "Sikap dan Respons terhadap Pencipta Buku MMPSI (TPM) yang Mengatasnamakan MUI" dengan mengingatkan MUI agar memiliki fungsi mewujudkan persatuan umat Islam di Indonesia. Juga melampirkan berbagai pernyataan tokoh dan ulama Indonesia tentang mazhab Syi'ah, seperti pernyataan Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari, Rais Akbar Nahdlatul Ulama, HAMKA, mantan Ketua MUI dan aktivis Muhammadiyah, Din Syamsuddin, Ketua Umum Pimpinan

---

[40] TPN, *Studi Komparatif Buku*, 234-235.

Pusat Muhammadiyah, melampirkan fatwa Syeikh Akbar Mahmud Syaltut, Deklarasi Amman, Fatwa Syeikh Said Abdul Hafiz al-Hijjawi, Mufti Besar Jordania.

Kenyataannya memang tidak mudah menjembatani dialog Sunni-Syi'ah, kendatipun berbagai upaya ke arah itu telah banyak dilakukan. Bahkan, salah satu hasil Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, Sulawesi Selatan pada 3-7 Agustus 2015 adalah "Membangun Dialog Sunni-Syi'ah".[41] Agenda tersebut baru diadakan di tingkat pusat, belum dilaksanakan sampai tingkat ranting disebabkan salah satunya masih kuatnya pemahaman awam dan penolakan terhadap realitas yang berbeda.

Karena sejarah perkembangan pemikiran Islam di masa lalu berasal dari persoalan politik. Timbulnya persoalan politik dalam sejarah Islam melahirkan ketegangan perspektif dalam kalam (teologi) sehingga muncul berbagai aliran dalam Islam, tidak hanya dua kutub Sunni-Syi'ah, tetapi juga ada Khawarij, Murji'ah, Qadariyah, Jabariyah, Mu'tazilah dengan lima ajaran pokoknya (*al-ushul al-khamsah*) dan inkuisisi (*al-mihnah*), Asy'ariyah, Maturidiyah, dan lain-lain.

---

[41] Haedar Nashir, dkk., *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan* (Bandung: Mizan, 2015), 332.

DAFTAR PUSTAKA

Jafri, S.H.M., *Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syi'ah: Dari Saqifah sampai Imamah*, terj. Meth Kieraha (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995).

Hashem, O., *Saqifah: Awal Perselisihan Umat* (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010).

Hitti, Philip K., *History of the Arabs,* terj. R. C. Lukman Yasin dan D. S. Riyadi (Jakarta: Serambi, 2006).

Muchtar, Amin, *Hitam di Balik Putih: Bantahan terhadap Buku Putih Mazhab Syi'ah* (Jakarta: al-Qalam, 2014).

Nashir, Haedar, dkk., *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan* (Bandung: Mizan, 2015).

Sami', Imad Ali Abdus, *Pengkhianatan-pengkhianatan Syi'ah dan Pengaruhnya terhadap Kekalahan Umat Islam*, terj. H. Muh. Amin (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014).

Shihab, M. Quraish, *Sunnah-Syi'ah bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, 2014).

Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), *Buku Putih Mazhab Syi'ah Menurut Para Ulamanya yang Muktabar: Penjelasan Ringkas-Lengkap untuk Kerukunan Umat* (Jakarta: DPP ABI, 2012).

Tim Ahlul Bait Indonesia, *Syi'ah Menurut Syi'ah* (Jakarta: Dewan Pengurus Pusat Ahlulbait Indonesia, 2014).

Tim Peneliti MUI Pusat, *Buku Panduan Majelis Ulama Indonesia: Mengenal dan Mewaspadai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia* (Jakarta: Formas, 2013).

Tim Peneliti Nusantara, *Studi Komparatif Buku "Mengenal dan Mewaspadai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia* (Jakarta: Titisan, 2014).

TAKDIR DAN ETOS KERJA

Abdul Basir Solissa

A. Pendahuluan

Memaknai kedudukan manusia sebagai khalifah Allah di bumi mengandaikan dua hal, yaitu manusia bebas tetapi di sisi lain manusia juga tidak bebas. Manusia bebas karena ia harus berkiprah, beraktivitas, bekerja dan bertanggungjawab atas tugas kekhalifahannya, tanpa kebebasan pertanggung-jawaban tidak bermakna. Meskipun demikian ia pun harus terikat oleh beban yang dipertanggungjawabkan kepada dirinya. Ia tidak bebas karena ada rambu-rambu yang harus ditaati, bahkan secara kodrati ada batasan-batasan, ada ketetapan yang melekat pada dirinya sebagaimana makhluk Allah yang lain. Posisi yang dilematis ini mengantarkan kita untuk memperbincangkan hal ini karena pada akhirnya manusia sendiri yang akan menanggung akibatnya. Alur pikir seperti ini pada akhirnya mengikutsertakan Allah sebagai pemberi beban dengan segala kemutlakan-Nya. Atau dengan kata lain bahwa Allah diperhadapkan dengan manusia sebagai pemberi beban dan sebagai yang menerima beban. Dalam arti yang luas, manusia harus memposisikan diri untuk mengartikulasi beban itu sekaligus juga mencari tempat yang aman agar dia tidak jatuh pada salah satu dari dua situasi yaitu ia pasrah (fatalis) kepada keadaan atau ia kufur karena melanggar ketentuan Allah.

Kegelisahan untuk memposisikan diri seperti ini sudah tentu bukan sesuatu yang sulit bagi seseorang yang berada di luar komunitas yang mempercayai adanya ketetapan itu. Namun, bagi orang yang percaya dialektika timbal balik antara Allah sebagai Maha Pencipta dengan segala kekuasaan-Nya dan manusia sebagai hamba yang lemah tetapi mempunyai beban dan tanggungjawab merupakan sebuah situasi yang dilematis. Dalam tradisi pemikiran Islam terma-terma kajian seperti ini digolongkan pada ranah kalam atau lebih tepatnya pembahasan ilmu kalam. Ilmu kalam berbeda dengan ilmu tauhid meskipun ada yang menyamakannya. Ilmu Tauhid lebih dimaknai sebagai pembahasan semata-mata menyangkut ke-Esaan Allah sedangkan ilmu kalam lebih mencakup bidang yang luas, termasuk di dalamnya menyangkut hubungan antara Allah dan Manusia, khususnya kebebasan manusia dan Kemahakuasaan Allah. Dalam konteks ini ilmu kalam disinyalir telah bersinggungan dengan filsafat atau bahkan telah dipengaruhi oleh pemikiran filsafat kritis sehingga agak lebih berani mempertanyakan sisi-sisi kepercayaan seorang muslim, bahkan lahirnya ilmu kalam itu sendiri dibidani oleh situasi politik, bukan murni teologis.

Dalam pembahasan ilmu kalam hubungan antara Kekuasaan mutlak Allah di satu sisi dan kehendak bebas manusia di sisi yang lain sangat menyita perhatian para tokoh dan pemerhati ilmu kalam. Dalam kosakata yang khas kalam, dikenal dengan istilah *takdir*. Takdir ini pada gilirannya mendapat perhatian khusus karena posisi takdir itu berada dalam komposisi tonggak keimanan seorang muslim yaitu rukun iman. Dalam literatur keislaman, tidak semua kalangan meyakini takdir sebagai rukun iman, namun keyakinan bahwa kebaikan dan keburukan yang

menimpa seorang muslim datangnya dari Allah adalah keyakinan yang hampir merata di semua kalangan muslim. Takdir secara tematik bukanlah kosakata yang baru, ia termasuk dalam ranah khazanah pengetahuan Islam klasik, namun tema ini sering mendapat relevansinya ketika muncul sebuah keresahan baik individu maupun kolektif, misalnya tentang kemunduran dunia Islam baik ekonomi, politik maupun sosial budaya. Dalam kaitan itu maka pengkajian dan pemahaman terhadap takdir direvitalisasi karena dipandang membelenggu dunia Islam dari etos untuk maju. Dalam kepentingan pembahasan ini, takdir akan dikaitkan dengan etos kerja, sebuah isu yang sering dilansir untuk menunjukkan hubungan antara penghayatan keimanan dan keterbelakangan masyarakat muslim. Pemahaman seperti ini baik datangnya dari kalangan eksternal maupun kalangan internal, selalu dikaitkan dengan ketidakmampuan masyarakat muslim sebagai pemilik paham takdir ini dalam mengartikulasi dan mereformulasi pemahaman mereka sejalan dengan perkembangan dunia modern.

B. Takdir

1. Pengertian Takdir

Secara bahasa, *takdir* berasal dari bahasa Arab, *qadara, yaqdiru, qudratan, wamaqdiratan* artinya *istatha'a* atau dapat. *Qadara 'alaihi* bermakna *qawiyyun* artinya kuasa atau mampu. *Qadarallahu lahu ao 'alaihil amra* artinya mentakdirkan. *Wa aqdarallahu 'ala kadza* artinya menjadikan kuasa.[1] Dalam kamus *al-Munjid* disebutkan *attaqdiru, ma yuqaddiruhullahu minal qadhai*, segala sesuatu yang Allah

---

[1] AW. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1095.

tetapkan.[2] M. Quraish Shihab mengatakan *takdir* berasal dari kata *qaddara* dari akar kata *qadara* yang antara lain berarti mengukur, memberi kadar atau ukuran, sehingga jika disebutkan bahwa Allah telah menakdirkan sesuatu maka berarti Allah telah memberi kadar, ukuran atau batas dalam diri, sifat atau kemampuan maksimal dari setiap makhluk.[3] Secara istilah, takdir didefinisikan sebagai ketentuan segala sesuatu sebelum terjadi dan ketentuan tersebut telah tercatat di *lauh mahfuzh*. Takdir juga disebutkan sebagai hukum Allah yang berlaku pada alam semesta atau *sunnatullah*. Jika sesuatu telah terjadi berarti ia telah ditakdirkan sedangkan yang tidak terjadi berarti ia tidak ditakdirkan. "Semua yang tidak mengenaimu pasti tidak akan mengenaimu dan semua yang mengenaimu tidak mungkin tidak mengenaimu."[4] Untuk mendukung pendapatnya tentang pengertian takdir seperti di atas, ia mengutip Surat al-Hadid ayat 22-23 yang artinya, tiada suatu pun bencana yang menimpa di bumi (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis di dalam kitab (*lauhul mahfuzh*) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah. (Kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. Dan Allah tidak menyukai orang yang sombomg lagi membanggakan diri.

---

[2] Louis Ma'luf & Bernard Tottel, *al-Munjid,* Cet. ke-40 (Beirut: Darul Masyriq, 2003), 6012.

[3] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 61.

[4] Shalih bin Fauzan al-Fauzan, *Kitab Tauhid*, terj. Syahirul Alim al-Adib (Jakarta: Ummul Qura, 2017), 185.

Selain itu, ia juga mengutip Hadis yang diriwayatkan oleh Zaid bin Tsabit bahwa Rasulullah bersabda, sekiranya Allah (berkehendak) mengazab seluruh penghuni langit dan bumi, sungguh Dia akan mengazab mereka semua tanpa berbuat zalim terhadap mereka. Dan sekiranya Dia merahmati mereka maka sungguh rahmat-Nya lebih baik daripada seluruh amalan mereka. Sekiranya kamu memiliki emas sebesar gunung Uhud atau seperti gunung Uhud, lalu kamu menginfakkannya di jalan Allah, bahwa sungguh Dia tidak akan menerimanya darimu hingga kamu beriman dengan takdir dan mengetahui bahwa segala yang menimpamu tidak mungkin akan meleset darimu dan segala yang meleset darimu tidak mungkin akan mengenaimu. Kutipan ayat al-Qur'an dan Hadis ini memberikan penjelasan tentang hukum-hukum Allah yang telah ditetap jauh sebelum segala sesuatu itu terjadi. Hukum-hukum itu ditetapkan sedemikian rupa sehingga tidak pernah berubah dalam situasi dan kondisi apapun. Hukum-hukum ini yang kemudian dikenal dengan *sunnatullah*.

2. Takdir dalam al-Qur'an

Pengertian takdir sebagaimana dijelaskan di atas dilatarbelakangi oleh sejumlah ayat al-Qur'an, antara lain dalam Q.S. al-Shaffat ([37]: 96) yang artinya: Allah yang menciptakan kamu dan apa-apa yang kamu kerjakan, Q.S. al-Insan ([76]: 30) yang artinya: Apa yang kamu kehendaki (tidak akan terlaksana) kecuali dengan kehendak Allah, Q.S. al-A'la ([87]: 1-3) yang artinya: Sucikanlah nama Tuhanmu yang Maha Tinggi, yang menciptakan (semua makhluk) dan menyempurnakannya, yang memberi takdir kemudian mengarahkan, Q.S. Yaasin ([36]: 38) yang artinya: Dan matahari beredar di tempat peredarannya. Demikian itulah

takdir yang ditentukan oleh (Allah) Yang Mahaperkasa lagi Maha Mengetahui, dan juga terdapar dalam QS. al-Furqan ([25]: 2), Q.S. al-Hijr ([15]: 21), Q.S. Sabbihisma ([87]: 4-5), QS. al-Thalaq ([65]: 3), serta dalam Q.S. Fushshilat ([41]: 11).

Semua ayat di atas menggambarkan sebuah skenario besar yang tersusun rapi dengan berbagai kompleksitasnya. Seluruh alam semesta termasuk manusia telah ditetapkan hukum-hukum yang akan mengatur seluruh aktivitasnya. Bagi benda-benda alam telah ditetapkah *manzilah* peredarannya sehingga siang tidak dapat melampau malam, begitupun sebaliknya malam tidak bisa mendahului siang. Demikian juga matahari tidak terkejar oleh bulan atau bulan tidak terkejar oleh matahari. Jika tidak terjadi sesuatu yang sangat luar biasa, maka seperti selama ini terlihat bahwa matahari senantiasa terbit dari ufuk timur dan terbenam di ufuk barat. Dalam kasus gerhana bulan atau gerhana matahari, ketiga benda langit yaitu bumi, bulan dan matahari berada pada sebuah garis luruh namun masing-masing tetap berada pada porosnya sehingga terhidar dari gesekan atau tabrakan. Sementara bagi manusia, menurut ayat-ayat di atas, telah ditetapkan lingkup ukurannya termasuk perbuatan yang ia lakukan. Manusia diciptakan melalui proses yang rumit namun sistematis semenjak benih sampai lahir menjadi manusia. Proses itu semua telah menjalani sebuah peta kehidupan yang telah ditentukan. Bahkan menurut beberapa ayat di atas, perbuatan manusia itu sendiri telah ditentukan oleh Allah.

3. Takdir di Kalangan Ulama Kalam

Jika takdir diartikan sebagai ketentuan Allah yang meliputi semua makhluk maka dalam kalangan ulama kalam,

perdebatan tidak dialamatkan kepada benda-benda alam karena sudah sangat jelas bahwa hukum-hukum Kauniah terlihat sedemikian jelas di dalam keteraturan tata surya dengan planet-planetnya. Ulama kalam lebih tertarik kepada takdir yang berkaitan tengan manusia karena manusia di satu sisi ia merupakan makhluk Allah sebagaimana makhluk Allah pada umumnya yang terikat dengan ketentuan Allah sebelumnya. Dalam konteks ini manusia tidak dapat memilih ia lahir sebagai laki-laki atau perempuan, ia tidak bisa memilih dari rahim siapa dia akan lahir, tetapi pada sisi lain ia memiliki kemampuan akal pikiran, kemaun dan kelengkapan lainnya sehingga sangat mungkin terjadi, ia tidak taat kepada Allah, tentunya dalam sisi-sisi tertentu. Sisi tertentu yang dimaksud adalah pada lingkup pilihan-pilihan yang tersedia.

Salah satu aliran kalam yang sangat serius membahas masalah ini adalah aliran Mu'tazilah. Salah satu tokoh terkemuka Mu'tazilah adalah Wasil ibn Ata' yang dikenal dengan paham Qadariyahnya. Menurut Wasil, Allah bersifat bijaksana, adil, pengasih dan penyayang. Allah tidak mungkin berbuat zalim terhadap manusia atau menginginkan supaya manusia berbuat sesuatu yang melanggar perintah-Nya. Itulah sebabmya, menurut Mu'tazilah, kekuasaan Allah tidak lagi bersifat mutlak. Kekuasaan mutlak Allah itu telah terbatasi oleh kebebasan yang diberikan kepada manusia. Bahkan mereka mengatakan bahwa kehendak mutlak Allah itu telah dibatasi oleh kewajiban-kewajiban Allah kepada manusia. Di sisi lain ketetapan-ketetapan Allah berupa hukum-hukum yang berlaku di alam semesta ini turut pula membatasi kekuasaan mutlak Allah. Dengan pendapat ini berarti Wasil melepaskan manusia dari dominasi kekuasaan mutlak Allah. Manusia dengan demikian bertanggung-

jawab sepenuhnya atas perbuatannya, baik perbuatan sebagai implementasi keimanan maupun perbuatan jahat dalm implementasi kekufuran.[5] Pada aliran Asy'ariyah yang dipimpin oleh al-Asy'ari, konsep takdir sebagai ketentuan atau ketetapan segala hukum ternasuk dalam mengatur kehidupan manusia terlihat sangat kental pada aliran ini. Berangkat dari ayat al-Qur'an: *Wallahu khalaqakum wa ma ta'malun,* yang artinya Allah menciptakan kamu (manusia) dan apa-apa yang kamu perbuat, maka menurut al-Asy'ari, perbuatan manusia itu sesungguhnya adalah perbuatan Allah sendiri. Pendapat seperti ini sangat mudah dipahami karena dalam pandangan aliran Asy'ariyah manusia diposisikan sangat lemah dan mempunyai ketergantungan yang mutlak kepada Allah. Dalam pandangan mereka, manusia dengan akalnya hanya mampu mengetahui Allah tetapi kewajiban mengetahui Allah, mengetahui baik dan buruk dan kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk semuanya ditentukan melalui wahyu. Pendapat ini adalah kebalikan dari Mu'tazilah. Aliran Asy'ariyah disebut sebagai jabariyah yang merupakan lawan dari Qadariyah atau Mu'tazilah. Dalam hal ini Asy'ariyah bukan tidak menyadari bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki spesifikasi tertentu dibandingkan dengan makhluk Allah lainnya, yaitu mempunyai akal dan kehendak untuk berbuat, tetapi kemampuan manusia itu ditempatkan pada posisi dalam ruang lingkup kekuasaan Allah. Itulah sebabnya untuk menjembatani hal ini, *al-Asy'ari* memakai atau memunculkan kata *al-kasb. Al-kasb* menurut al-Asy'ari adalah bahwa sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan bagi

---

[5] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2010), 118.

orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul.[6]

Untuk lebih memperjelas konsep *al-kasb* ini, al-Asy'ari mengatakan bahwa dalam perbuatan manusia itu terdapat dua unsur, yaitu unsur penggerak yang mewujudkan gerak dan badan yang bergerak. Penggerak yang dimaksud di sini adalah Allah, Dialah penggerak yang sebenarnya sedangkan yang bergerak itu adalah manusia karena yang bisa bergerak itu adalah manusia yang memiliki badan materi. Dengan kata lain bahwa manusia pada hakikatnya merupakan wadah bagi terciptanya perbuatan Allah, jadi merupakan perbuatan terpaksa di luar kekuasaan manusia. Meskipun demikian, al-Asy'ari membedakan dua gerak pada mkanusia yaitu gerak yang disebabkan oleh pergi dan pulang atau berjalan ke sana ke mari dengan gerak menggigil karena demam. Dalam gerak pertama terdapat daya yang diciptakan sedangkan pada gerak karena menggigil terdapat ketidakmampuan. Lebih jauh al-Asy'ari berkata bahwa perbuatan manusia adalah sesungguhnya perbuatan Allah dapat dilihat dari pendapa-tnya tentang kehendak. Menurut al-Asy'ari, manusia tidak dapat menghendaki sesuatu kecuali jika Allah menghendaki supaya manusia itu berkehendak. Misalnya, seseorang berkehendak untuk menunaikan ibadah haji ke Mekkah, hanya bisa terlaksana kehendak jika Allah menghendaki dia berkehendak untuk menunaikan haji. Jika Allah tidak menghendaki orang itu untuk berkehendak maka orang itu tidak mungkin berkehendak untuk menunaikan ibadah haji. Dengan demikian, sesungguhnya kehendak manusia dan kehendak Allah itu adalah satu atau lebih ekstrem lagi dapat dikatakan bahwa kehendak manusia itu sesungguhnya

---

[6] *Ibid.*, hlm. 108

adalah kehendak Allah itu sendiri.[7]

Selain Asy'ariyah, ada juga alirann kalam yang lain yaitu Maturidiyah. Aliran ini didirikan oleh Muhammad bin Muhammad Abu Mansur, ia lahir di Maturid sebuah kota kecil di daerah Samarkand (sekarang Uzbekistan). Dalam hal kekuasaan mutlak Allah dengan kehendak bebas manusia, Maturidiyah memberikan pendapat yang cenderung memberi jalan tengah antara Mu'tazilah dan Asy'riyah, tetapi kemudian terkesan kadang-kadang berpihak kepada Asy'ariyah dan kadang-kadang berpihak kepada Mu'tazilah. Menurut Maturidiyah, kekuasaan manusia dapat dipergunakan untuk dua hal yang berlawanan yaitu bisa untuk ketaatan tetapi bisa juga untuk selain ketaatan. Selama manusia diciptakan oleh Allah maka perbuatannya juga adalah ciptaan Allah, namun demikian, perbuatan manusia berupa gerak, diam, taat, dan maksiat manusia sendiri yang mengerjakannya tetapi Allah yang menjadikan perbuatan tersebut.

Menurut Maturidiyah, penciptaan itu ada dua macam. *Pertama*, penciptaan dari tiada yang hanya dimiliki olah Allah saja. Yang *kedua* penciptaan oleh manusia dari bahan yang telah ada dengan syarat-syarat tertentu. Maturidiyyah menggunakan kata *khalq* untuk penciptaan dari tiada menjadi ada. Sedangkan Mu'tazilah menggunakan kata *khalq* untuk kedua pengertian penciptaan tersebut. Maturidiyyah mengatakan bahwa kekuasaan manusia mendahului perbuatan dan menyertainya. Pendapat seperti ini mirip dengan Mu'tazilah tetapi kemudian ia mengatakan bahwa kekuasaan manusia yang menyertai perbuatan itu disyaratkan ada pada waktu terjadinya perbuatan, artinya kekuasaan itu

[7] *Ibid*., 110.

diciptakan secara terus-menerus. Pendapat seperti ini mirip dengan pendapat Asy'ariyah. Menurut Mu'tazilah, kekuasaan pada manusia itu diciptakan sekaligus untuk kemudian dipergunakan untuk semua kebutuhan, sementara pada Maturidiyyah, kekuasaan pda manusia diciptakan secara terus menerus sesuai kebutuhan.[8]

4. Takdir di Kalangan Pemikir Islam

Persoalan *qadha* dan *qadar* yang selama ini menjadi bidang kajian kalam, ternyata turut juga menyita perhatian para pemikir Islam seperti Muhammad Abduh, Ibnu Rusyd, Muhammad Iqbal dan Quraish Shihab. Menurut Muhammad Abduh, kritik dunia Barat bahwa kemunduran yang menimpa dunia Islam disebabkan oleh adanya paham jabariyah tidak sepenuhnya salah karena dalam masyarakat Islam, paham seperti itu memang ternyata eksis. Oleh karena itu, Abduh mengatakan bahwa sesungguhnya manusia mempunyai kebebasan dan kemauan untuk berbuat. Dalam hal ini, Abduh lebih cenderung sependapat dengan Mu'tazilah, namun ia pun kemudian terlihat agak berbeda ketika mengatakan bahwa meskipun manusia memiliki kebebasan dan kemauan untuk bertindak tetapi ia harus ingat bahwa di atasnya masih ada kekuasaan yang lebih tinggi. Dalam konteks ini, Abduh mengatakan bahwa paham *qadha* dan *qadar* itu mengandung unsur dinamis yang membuat umat Islam periode awal mengalami kemajuan pesat dan menghadirkan peradaban yang tinggi, namun paham itu kemudian diselewengkan oleh sekelompok umat Islam menjadi paham fatalisme. Di sini sesungguhnya letak masalahnya. Oleh karena itu, Muhammad Abduh bersama-

[8] Ahmad Hanafi, *Theologi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 159.

sama dengan tokoh-tokoh yang lain seperti Jamaluddin al-Afghani berjuang melalui pendidikan tinggi al-Azhar dengan maksud mendidik sarjana-sarjana Islam yang berpikiran intelek sekaligus sebagai upaya memerangi paham fatalisme di kalangan umat Islam.[9]

Bagi Abduh, pertikaian yang berkepanjangan antara Qadariyah dan Jabariyah sangat disayangkan karena pada hakikatnya pendapat-pendapat tersebut tidak memadai untuk menyikapi takdir itu sendiri, terutama tentang perbuatan Allah dan perbuatan manusia. Abduh mengatakan bahwa perbuatan Allah terbit dari ilmu dan *iradat*-Nya dengan kebebasan penuh tanpa syarat. Tidak ada kewajiban sedikitpun bagi Allah untuk melakukan perbuatan atau menentukan suatu ketetapan karena kewajiban atau dengan mempertimbangkan hikmah di balik perbuatan itu. Demikian juga dengan perbuatan manusia. Manusia dengan akalnya menyadari bahwa dirinya sendiri adalah *maujud*. Manusia juga menyadari bahwa ia mempunyai kemauan untuk melakukan perbuatannya dengan *ikhtiyar* penuh yang sudah tentu dilakukan dengan *iradah* dan kehendaknya sendiri. Setelah berkehendak dan *ikhtiyar* maka perbuatan itu dilaksanakan dengan sepenuh kodrat yang ada pada dirinya. Barangsiapa yang mengingkari hal seperti ini maka sesungguhnya ia telah mengingkari dirinya sendiri karena ketentuan itu merupakan ketentuan yang logis dan dibenarkan oleh akal. Di atas ketentuan takdir dan *ikhtiyar* inilah berdiri tegak perintah dan ketetapan-ketetapan Allah.[10]

---

[9] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 66.

[10] Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. KH Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 41 dan 47.

Tokoh lain yang juga memberi perhatian kepada masalah ini adalah ibnu Rusyd. Ia mengakui adanya pertentangan di antara ayat-ayat al-Qur'an tentang *qadha* dan *qadar*. Sebagian ayat menekankan kepada kekuasaan mutlak Allah dan sebagian yang lain menitikberatkan kepada kebebasan manusia. Bahkan ia mengutip beberapa ayat al-Qur'an yang mengandung pengertian *jabar* dan *ikhtiyar* pada rangkaian ayat yang sama. Misalnya dalam Q.S. Ali 'Imran ([3]: 165) yang artinya: *Dan mengapa ketika kamu ditimpa musibah (pada perang Uhud), padahal kamu telah menimpakan kekalahan dua kali lipat pada musuh-musuhmu (pada perang Badar) kamu berkata dari mana datangnya (kekalahan) ini? Katakanlah: itu dari kesalahan dirimu sendiri. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu;* Q.S. an-Nisa' ([4]: 79) yang artinya: *Apa saja nikmat yang kamu peroleh adalah dari Allah, dan apa saja bencana yang menimpamu, maka dari (kesalahan) dirimu sendiri*; dan dalam Q.S. ar-Ra'd ([13]: 11) yang artinya: *Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.*

Menurut Ibnu Rusyd, dalam Ahmad Hanafi, kata-kata "kamu ditimpa bahaya" menunjukkan adanya ketentuan *qadar* terlebih dahulu dari Allah, sedangkan kata-kata "itu dari kesalahan dirimu sendiri" menunjukkan sebab dari kesalahan itu dikembalikan kepada manusia sendiri. Inilah pertentangan yang dimaksud oleh Ibnu Rusyd dan hal itu juga yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama kalam. Meskipun demikian, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa pertentangan itu disengaja oleh *syara'* agar orang-orang yang pandai dapat mencari jalan keluar yang memuaskan. Dalam hal ada kekuasaan pada manusia khususnya yang dapat dipergunakan bagi dua perbuatan yang

berlawanan yaitu perbuatan baik dan perbuatan buruk, ibnu Rusyd cenderung sependapat dengan Mu'tazilah akan tetapi kekuasaan itu tidak mutlak karena berkaitan pula dengan sebab-sebab di luar diri manusia. Sebab-sebab itu adakalanya membantu seseorang untuk mewujudkan perbuatannya tetapi adakalanya sebab itu menghambat sehingga suatu perbuatan tidak jadi terlaksana. Sama halnya dengan *qadar* atau ketentuan yang memaksa. Khusus untuk manusia, sebuah paksaan yang mutlak juga dari ketentuan yang telah ditetapkan sebelumnya bagi sebuah perbuatan juga tidak mungkin sebagaimana sebuah kebebasan yang mutlak pun tidak mungkin.[11]

Masih dalam pembahasan takdir di kalangan pemikir Islam, M. Quraish Shihab mengatakan bahwa manusia mempunyai kemampuan terbatas sesuai dengan ukuran yang telah diberikan oleh Allah. Manusia tidak bisa terbang adalah takdirnya, tetapi dengan kemampuan yang ada padanya, terutama kemampuan akal, ia dapat menciptakan alat sehingga ia bisa terbang, meskipun demikian, akalnya pun mempunyai ukuran yang terbatas. Dalam hal ini, manusia tidak bisa lepas dari ukuran-ukuran atau *qadar* yang telah ditentukan, tetapi manusia juga bukan matahari dan bulan yang tidak mempunyai pilihan. Manusia dapat memilih dan memilah takdir yang telah ditentukan itu. Diumpamakan bahwa api yang membakar adalah takdir sebagaimana angin yang bertiup sepoi-sepoi. Manusia dapat memilih api yang membakar atau angin yang semilir. Di sinilah pentingnya pengetahuan agar menusia memilih takdir yang tepat sesuai kemapuan dirinya. Untuk memperkuat pendapatnya, Quraish Shihab mengisahkan contoh dari dua sahabat Nabi,

---

[11] Ahmad Hanafi, *Theologi*, 161.

yaitu Umar bin al-Khaththab dan Ali bin Abi Thalib. Suatu waktu Khalifah Umar bin al- Khaththab akan berkunjung ke Syria, Palestina, dan sekitarnya, namun rencana kunjungan itu kemudian dibatalkan karena di daerah tersebut sedang berjangkit wabah penyakit. Mengetahui pembatalan itu, seorang dari hadirin bertanya kepada Umar, apakah engkau lari atau menghindar dari takdir Allah? Umar menjawab, saya menghindar dari takdir Allah yang satu kepada takdir Allah yang lain.

Hal yang sama juga terjadi pada Khalifah Ali bin Abi Thalib. Suatu hari Imam Ali ibn Abi Thalib R.a duduk bersandar di sebuah tembok. Mengetahui tembok itu rapuh, Imam Ali pindah ke tempat yang lain. Seseorang kemudian bertanya seperti pertanyaan kepada khalifah Umar, Imam Ali pun menjawab bahwa aku berpindah dari takdir yang satu kepada takdir yang lain. Menurut Quraish Shihab, robohnya tembok dan berjangkitnya wabah penyakit telah berjalan menurut ketentuan yang telah ditetapkan Allah. Jika seseorang tidak menghindar dari robohnya tembok dan berjangkitnya penyakit, maka kemungkinan ia akan terkena akibatnya dan akibat yang menimpa dirinya adalah takdir. Kemungkinan lain adalah ia menghindar sehingga ia terbebas dari akibat yang disebabkan oleh robohnya tembok atau berjangkitnya penyakit. Upaya menghindar yang ia lakukan sehingga ia selamat dari bahaya kedua peristiwa itu, juga adalah takdir. Hal ini bisa terjadi karena manusia telah dianugerahi kemampuan untuk memilah dan memilih yang juga merupakan takdir. Dengan demikian, sesungguhnya manusia itu tidak bisa luput, lari, atau menghindar dari takdir, baik takdir yang baik maupun takdir yang buruk.[12]

[12] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 63.

Tokoh terakhir yang dipandang mewakili kalangan pemikir Islam adalah Muhammad Iqbal. Sebagaimana tokoh pemikir Islam yang lain, kaitan hubungan antara Allah di satu pihak dengan manusia di pihak lain terutama menyangkut kehendak manusia untuk berbuat dan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah, dibahas oleh Muhammad Iqbal dengan yang lebih filosofis namun menguak semangat agama yang sangat mendalam. Menurut Iqbal, takdir atau nasib adalah sebuah rangkaian waktu organis dimana waktu yang lampau itu tidak tertinggal di belakang tetapi turut bergerak secara bersama-sama dengan waktu sekarang, dan masa depan bukanlah suatu masa yang terletak di depan tetapi sesuai dengan wataknya ia merupakan kemungkinan-kemungkinan yang terbuka. Dalam hal ini Iqbal mengutip ayat al-Qur'an yang artinya: bahwa Allah telah menciptakan segala sesuatu menurut *qadar*-nya masing-masing (Q.S. ath Thalaq [65]: 3). Oleh karena itu Iqbal mengatakan bahwa takdir bukanlah suatu ketetapan dari luar yang tidak mengenal belas kasihan. Takdir bukanlah sutu ketentuan dari seorang majikan yang berkuasa dengan bengis, takdir adalah kemungkinan-kemungkinan yang dapat dilaksanakan dari dalam tanpa tekanan dari luar sehingga dapat melahirkan sesuatu yang baru yang tidak terduga-duga.[13] Selanjutnya Iqbal mengatakan bahwa manusia adalah makhluk superior atas alam karena ia berani memikul sebuah amanah yang tidak sanggup dipikul oleh alam atau seperti tercantum dalam al-Qur'an, langit-langit dan gunung-gunung menolak untuk memikulnya. Untuk ini Iqbal mengutip ayat al-Qur'an yang artinya, "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung,

---

[13] Muhammad Iqbal, P*embangunan Kembali Alam Pikiran Islam,* terj. Osman Raliby (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 88.

maka semua enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh (Q.S. al-Ahzab [33]: 72). Atas dasar itulah maka Iqbal mengatakan bahwa manusia berkuasa untuk memberi arah dan bentuk bagi alam semesta. Memang secara fisik manusia itu lemah, tetapi tidak ada bentuk realita yang lebih kuat dari semangat manusia. Oleh karena itu, takdir manusia itu sendiri adalah ikut membentuk nasib alam dan nasib dirinya sendiri. Manusia memang kadang harus menyesuaikan diri dengan keadaan alam tetapi kadang pula ia dapat menggerakkan seluruh energi yang ada padanya guna mnaklukkan alam untuk mencapai tujuan dirinya. Manusia dalam hal ini menjadi pengubah dan kata Iqbal di dalam upaya ia mengubah itu, Tuhan menjadi pekerja bersama-sama dengan manusia asal mkanusia itu sendiri yang mengambil inisiatif.[14] Dalam hal ini Iqbal mengutip ayat al-Qur'an yang artinya "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri" (QS. ar-Ra'd [13]: 11).

Berbeda dengan para tokoh aliran kalam, para pemikir Islam lebih berhati-hati, longgar dan moderat dalam menyikapi masalah takdir ini. Muhammad Abduh misalnya, memandang takdir sebagai sesuatu yang sangat alamiah, logis, dan masuk akal. Tanpa harus dipandu oleh guru atau ulama, manusia dengan akalnya mengetahui bahwa dirinya memiliki kemauan untuk bertindak. Kemauan itu kemudian diwujudkan dengan sepenuh kemampuannya. Dalam mewujudkan perbuatannya itu, kadang-kadang terkesampaian sesuai maksudnya, kadang-kadang tidak sesuai dengan

[14] *Ibid.,* 44.

keinginannya. Ketika semua usaha sudah dilakukan secara maksimal dan tidak juga tercapai, maka dengan sendirinya ia menyadari bahwa ada kekuasaan lain yang memiliki kekuatan melampaui dirinya. M. Quraish Shihab lebih berhati-hati lagi dengan membuka kemungkinan-kemungkinan pilihan bagi manusia sesuai kemampuan akal dan nalurinya. Manusia dalam hal ini memiliki kemampuan dan kekuasaan untuk berpindah dari takdir yang satu kepada takdir yang lain. Bahkan, jika selama ini matahari terbit dari ufuk timur diyakini sebagai suatu takdir, maka ketika suatu saat matahari terbit dari arah barat, harus juga diyakini bahwa itupun adalah takdir Allah. Artinya terbitnya matahari dari barat bukan menyalahi takdir Allah, tetapi hal itu pun sesungguhnya adalah takdir Allah juga.

5. Takdir Sebagai Pilar Keimanan

Perbincangan tentang takdir bukan saja milik para ulama kalam atau para pemikir Islam, tetapi konsep takdir sesungguhnya menduduki posisi penting di dalam masyarakat Islam, bahkan di dalam keyakinan Islam itu sendiri. Terlepas dari pendapat beberapa tokoh atau komunitas muslim yang masih memperdebatkan apakah takdir masuk dalam rukun iman atau tidak, pendapat mayoritas ulama dan kalangan umat Islam meyakini bahwa takdir yang baik dan buruk itu datangnya dari Allah dan sebagai muslim harus meyakini hal itu sebagai bagian dari tonggak keimanannya. Dalam hal ini Quraish Shihab mengatakan bahwa kewajiban untuk mempercayai takdir sebagai salah satu dari rukun iman tidak tercantum dalam al-Qur'an baik berdiri sendiri maupun sebagai rangkaian pernyataan yang terkait dengan diktum-diktum rukun iman yang lainnya. Penjelasan lebih lanjut Quraish Shihab mengutip beberapa

ayat al-Qur'an antara lain, yang artinya "Rasul telah beriman kepada al-Qur'an yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya..." (Q.S. al-Baqarah [2]: 285). "Wahai orang-orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya, serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barangsiapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitabnya, rasul-rasul-Nya dan hari kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya." (Q.S. an-Nisa' [4]: 136).

Ulasan selanjutnya dari Quraish Shihab bahwa kedua ayat tersebut tidak menyebut kata takdir, apalagi takdir sebagai rukun iman. Dengan demikian maka dapat dipahami apabila ada ulama yang tidak memasukkan takdir sebagai rukun iman. Bahkan ada yang hanya menyebut rukun iman itu tiga yaitu iman kepada Alla, iman kepada malaikat dan iman kepada hari kemudia. Menurut pandangan ini, iman kepada malaikat sudah mencakup iman kepada apa yang mereka sampaikan yaitu wahyu (kitab suci) dan kepada siapa wahyu itu disampaikan, yaitu para rasul. Di dalam beberapa Hadis Nabi bahkan cuma disebut dua perkara yaitu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Quraish Shihab menegaskan bahwa meskipun demikian, bukan berarti takdir itu tidak harus diimani, yang dituntut untuk diimani bukan hanya dua atau tiga pokok itu saja, bersamaan dengan itu, dituntut pula iman kepada rasul, kitab suci, malaikat dan takdir sebagaiman yang disabdakan Rasul Muhammad dalam Hadisnya yang terkenal dengan Hadis Jibril. Hadis ini diriwayatkan melalui sahabat Nabi Umar ibn al-Khaththab bahwa pada suatu hari datang seseorang

yang berpakaian sangat putih, berambut hitam teratur, tetapi tidak tampak dari penampilannya tanda-tanda seseorang yang datang dari jauh. Semua yang hadir di majelis itu tidak ada yang mengenalnya. Orang itu bertanya kepada Nabi tentang Islam, Iman, Ihsan, dan hari kiamat beserta tanda-tandanya. Di antara jawaban Nabi atas pertanyaan tersebut, Nabi menyebut enam hal yaitu, iman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari kemudian, dan beriman kepada takdir-Nya yang baik maupun yang buruk. Setelah orang itu pergi, Nabi menjelaskan bahwa orang tersebut adalah Jibril, ia datang untuk mengajari kamu tentang agamamu.[15]

C. Etos Kerja

Meminjam kosa kata khas eksistensialisme, manusia adalah makhluk yang menjadi bukan makhluk yang berada. Manusia berproses, menjadi dan terus menjadi dalam rangka menentukan eksistensinya. Oleh karena itu, manusia selalu beraktivitas, selalu bergerak untuk maju, kreatif dalam kerja karena dengan kerja sesungguhnya ia menapaki tangga-tangg eksistensinya. Pembahasan tentang etos kerja bukanlah hal baru tetapi bukan jugah suatu hal yang klasik dan ketinggalan zaman. Semakin manusia maju dengan segala kompleksitasnya maka kajian-kajian tentang etos kerja semakin diperlukan. Tanpa harus mengingkari adanya kemajuan yang telah dicapai manusia modern sekarang ini, kemajuan itu sendiri ibarat mesin raksasa yang mempunyai kemampuan mengangkat tetapi sekaligus juga mempunyai kekuatan menggilas. Bagi sosok-sosok pribadi yang memiliki kapasitas dan etos kerja yang memadai sesuai dengan

[15] Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 65.

perkembangan dan kemajuan maka mereka dipandang sukses dan menikmati hasil kemajuan itu. Namun, berbeda halnya dengan mereka yang tidak memiliki etos kerja yang memadai maka yang terjadi adalah kemajuan dan modernitas menjadi neraka dalam kehidupan mereka. Bahkan dalam kasus-kasus tertentu mereka dipandang sebagai beban bahkan sampah masyarakat. Dari sudut pandang itulah pembicaraan tentang etos kerja menemukan relevansinya.

1. Pengertian Etos Kerja

Etos berasal dari bahasa Yunani, *ethos* artinya ciri, sifat, kebiasaan, adat-istiadat, kecenderungan moral, dan pandangan hidup seseorang, kelompok atau suatu bangsa. Etos juga disebutkan sebagai watak khas yang tampak sehingga terlihat oleh orang lain. Ada juga yang memberi pengertian sebagai pandangan dari suatu kelompok sosial tertentu tentang sistem nilai yang melatarbelakangi adat istiadat dan tata cara kehidupan mereka. Menurut Nurcholish Madjid sebagaimana dikutip oleh Ahmad Janan Asifudin, *etos* berasal dari bahasa Yunani *ethos*, artinya watak atau karakter. Secara lengkap etos adalah karakter dan sikap, kebiasaan serta kepercayaan dan seterusnya, yang bersifat khusus tentang seseorang atau kelompok manusia. Dari kata etos terambil kata etika yang merujuk pada kata akhlak atau bersifat *akhlaqi* yaitu kualitas esensial seseorang atau suatu kelompok manusia termasuk juga suatu bangsa. Etos juga berarti jiwa khas suatu kelompok manusia yang dari padanya berkembang pandangan bangsa itu sehubungan dengan baik dan buruk.

Sedangkan pengertian kerja banyak juga diberikan oleh para pakar seperti El-Qussy yang juga dikutip oleh Janan, bahwa kerja itu dapat dilihat dalam dua kegiatan. *Pertama*,

perbuatan yang berhubungan dengan kegiatan mental dengan cirinya adalah mengandung kepentingan dalam rangka mencapai tujuan tertentu. Sedangkan yang *kedua* adalah gerakan refleks sebagaimana terlihat pada gerakan seorang bayi. Kerja yang dimaksud di sini adalah kerja dalam pengertian pertama, yaitu aktivitas yang disengaja, bertujuan dan mengandung kepentingan. Kepentingan yang dimaksud adalah baik bersifa material atau non material. Dengan demikian jika kata *etos* dan kata *kerja* digabung, maka muncul pengertian baru yang juga telah banyak dirumuskan oleh para pakar. Muchtar Buchari seperti yang dikutip oleh Janan, mengatakan bahwa etos kerja dapat diartikan sebagai sikap dan pandangan tentang kerja, kebiasaan kerja, ciri-ciri atau sifat-sifat mengenai cara kerja yang dimiliki seseorang, suatu kelompok manusia atau suatu bangsa. Ia juga menjelaskan bahwa etos kerja merupakan bagian dari tata nilai yang dianut oleh suatu kelompok atau bangsa tertentu. Dalam hal ini Janan Asifudin menyimpulkam bahwa etos kerja adalah karakter dan kebiasaan berkenan dengan kerja yang terpancar dari sikap hidup manusia yang mendasar terhadapnya.[16] Musa Asy'arie menyebut etos kerja sebagai sifat, watak dan kualitas kehidupan batin manusia, moral dan gaya estetik serta suasana hati mereka. Etos adalah sikap mendasar terhadap diri dan dunia mereka yang direfleksikan dalam kehidupan nyata. Etos kerja adalah refleksi dari sikap hidup manusia yang mendasar terhadap kerja. Sebagai sikap hidup yang mendasar maka etos kerja merupakan cerminan dari pandangan hidup yang berorientasi pada nilai yang berdimensi transenden.[17]

[16] Ahmad Janan Asifudin, *Etos Kerja Islami* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004), 26.

[17] Musa Asy'arie, *Islam Etos Kerja dan Pemberdayaan Ekonomi Umat*

2. Motivasi dalam Etos Kerja

Dari beberapa pengertian tentang *etos kerja* di atas, tampak bahwa etos kerja bukan suatu potensi yang sudah jadi siap pakai. Terbentuknya etos kerja dan berproses sampai menjadi sebuah karakter sudah tentu memakan waktu yang lama serta merupakan endapan dari sekian banyak tata nilai yang berkontribusi dalam membentuk etos kerja itu. Janan Asifudin dalam disertasinya mencoba menggambarkan etos kerja yang didorong oleh semata-semata akal berdasarkan suatu kebutuhan dan naluri bahwa manusia itu memang harus kerja dan etos kerja yang didorong oleh nilai-nilai yang berasal dari agama, dalam hal ini adalah akidah Islam. Gambaran itu kemudian memunculkan persamaan dan perbedaan dari kedua etos kerja itu. Persamaannya adalah kedua etos kerja itu merupakan karakter dan kebiasaan yang terpancar dari sikap hidup yang mendasar. Keduanya sama-sama muncul dari motivasi. Keduanya sama-sama dipengaruhi dan dibentuk oleh berbagai faktor baik internal maupun eksternal. Sedangkan perbedaannya adalah, etos kerja non agama didorong oleh penghayatan akal terhadap nilai-nilai yang dianut tanpa bertolak dari keyakinan agama. Sedangkan etos kerja agama dalam hal ini adalah Islam, sikap dasar terhadap kerja menyatu dengan keyakinan akidah Islam sehingga kerja tidak dapat dilepaskan dari landasan keimanan. Perbedaan selanjutnya adalah, pada etos kerja non agama, motivasi kerja hanya semata-mata timbul karena sikap hidup yang mendasar terhadap kerja itu sendiri. Sedangkan etos kerja agama (Islami), timbul dari pengamalan akidah sehingga berakhir pada ibadah dengan

---

(Yogyakarta: Lesfi, 1997), 34.

niat mencari rida Allah.[18]

Perbandingan ini sudah tentu tidak bermaksud mengatakan bahwa etos kerja agama itu lebih baik atau lebih tinggi dari etos kerja non agama ataupun sebaliknya etos kerja non-agama lebih tinggi dari etos kerja agama, tetapi kedua hal itu disandingkan untuk memberi gambaran bahwa nilai-nilai yang mendorong etos kerja itu bisa berasal dari berbagai sudut filsafat hidup. Etos kerja agama itu mengingatkan kita pada temuan Max Weber tentang etos kerja Protestan. Doktrin Luther tentang "panggilan" dan "imamat orang percaya" telah mengubah secara radikal pandangan orang-orang Kristiani tentang etos kerja di dunia bisnis. Dengan "panggilan" maka dunia kerja terutama bisnis yang selama ini dihindari oleh kalangan Kristiani, mendapat legitimasi teologis bahwa kerja dalam bisnis itu adalah panggilan untuk melaksanakan peritah Tuhan. Dengan demikian, kerja dalam dunia bisnis tidak lebih rendah daripada kerja sebagai guru, sebagai tentara bahkan sebagai pendeta ataupun biarawan. Doktrin ini kemudian dikembangkan oleh Calvinisme dengan gaya hidup asketis yang terarah kepada dunia. Ciri-ciri dari sikap ini adalah sikap hidup yang disiplin penuh tanggung jawab, hemat, rajin dan produktif. Hidup laksana biarawan dan biarawati tetapi tidak di biara melainkan di dunia melalui pekerjaan masing-masing.[19]

Kutipan ini memberi gambaran bahwa nilai-nilai yang bersumber dari agama sangat memungkinkan untuk mendorong etos kerja kepada tingkatan yang lebih optimal. Dalam konteks ini Hidajat Nataatmadja mengatakan bahwa

---

[18] Asifudin, *Etos Kerja Islami,* 33.

[19] Eka Darma Putra, "Bisnis dan Etika Kristiani," *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 6 (1990), 23.

al-Qur'an mengajarkan kebahagiaan dalam bekerja adalah ketika kerja mendatangkan harga diri dan bekerja sebagai amal untuk kepentingan bersama. Di sini kepuasan konsumtif tetap dihargai sebagai sebuah kodisi yang sangat manusiawi tetapi konsumtif itu bukan suatu kesenangan yang semata-matra subjektif, melainkan untuk meningkatkan kemampuan kreatif. Konsumsi yang menurunkan kreativitas adalah konsumsi yang haram. Dengan orientasi kreasi seperti itu maka setiap orang bekerja secara sportif, tidak saling menjegal untuk memperebutkan harta atau menumpuk harta demi harta itu semata-mata. Cita agamawi dalam bekerja adalah amal ibadah melalui kreativitas, persaingan diarahkan pada upaya beramal sebanyak-banyaknya tanpa merugikan orang lain.[20]

3. Etos Kerja dan Kretivitas

Sebagaimana sudah disinggung di atas bahwa etos kerja sudah merupakan potensi dasar dalam diri manusia karena manusia pada hakikatnya adalah insan pekerja. Namun demikian, etos kerja bawaan manusia itu baru merupakan potensi sehingga tumbuh kembangnya sangat dipengaruhi oleh lingkungan di mana seseorang itu tumbuh. Hal itulah yang menyebabkan ada orang yang tampil dengan etos kerja yang tinggi dan ada yang biasa-biasa saja alias etos kerjanya rendah. Salah satu parameter etos kerja yang tinggi itu ditandai dengan kreativitas yang hadir di mana pun ia bekerja. Jika seorang manajer dengan etos kerja yang tinggi maka ia akan melakukan kreasi-kreasi dan terobosan-terobosan untuk memajukan perusahaannya. Kepemimpinan dira-

[20] Hidajat Nataatmadja, *Karsa Menegakkan Jiwa Agama dalam Dunia Ilmiah* (Bandung: Iqra, 1982), 60.

sakan oleh seluruh lini kehidupan perusaannya meskipun ia tidak hadir secara fisik. Dengan etos kerja yang dimilikinya ia mampu memanfaatkan seluruh aset dan sumber daya yang ada untuk kemajuan bersama. Jika ia seorang karyawan maka ia bekerja dengan semangat yang tinggi meskipun tanpa diawasi, bahkan ia berkreasi untuk menciptakan produk-produk baru atau menghadirkan strategi untuk memuaskan konsumennya, tanpa kreativitas yang tinggi maka sulit diharapkan tercipta kemajuan yang berarti.

Dalam kontek ini maka kekuatan motivasi yang mendorong etos kerja dan kreativitas itu yang penting mendapat perhatian. Apapun motivasi yang mendorong kreativitas itu sampai pada tahap yang maksimal, apapun bentuk dorongan itu mempunyai nilai yang sama. Namun, dalam mempertahankan kreativitas dan tujuan akhir dari kreativitas itu yang membedakan antara satu faktor pendorong dengan faktor pendorong lainya. Faktor pendorong yang dimaksud adalah motif di balik dorongan itu. Kasus etos kerja pada pengusaha atau pekerja di China misalnya, tumbuh keyakinan yang kuat pada diri mereka bahwa harga diri pribadi, martabat dalam kehidupan sosial dan nilai-nilai kemuliaan lainya hanya dapat dicapai dengan kerja keras, malu jika terjadi kegagalan dan kesuksesan merupakan kebanggaan dan simbol patriotisme.[21] Motivasi seperti itu tentu sangat berbeda dengan motivasi yang berasaal dari spiritualis keagamaan, berbeda pula dengan motif yang berasal dari semata-mata ekonomi atau populer kita sebut kapitalisme. Untuk memperjelas hal ini maka akan dikemukakan semacam perbandingan singkat tentang kedua motivasi itu.

---

[21] Andre Slabbert and Wilfred I. Ukpere, "A Comparative Analysis of the Chinese and South African Work Ethic," *International Journal of Social Economics,* Vol. 38 No. 8, (2011), 739.

Dalam manajemen kapitalisme, motif kreativitas diarahkan untuk memperbesar kapital, menimbun kekayaan meskipun dengan jalan eksploitasi baik sumber daya alam maupun sumber daya manusia. Bahkan dalam tingkat tertentu, manusia dalam sebuah perusaan diposisikan sebagai alat produksi. Sedangkan manajemen yang didorong oleh motivasi spiritual (Islam), kreativitas diarahkan untuk memperbesar kapital untuk tujuan berbagi kesejahteraan. Manajemen seperti ini menempatkan manusia sebagai sesama dan menghargai peran masing-masing individu sebagai hamba Allah yang merdeka. Jika di dalam sistem kapitalisme ada perlakuan seperti itu maka sesungguhnya nilai tambahnya kembali kepada keuntungan semata, bukan sebagai bentuk pertanggungjawaban kepada kekuasaan yang lebih tinggi yaitu Allah.[22]

4. Etos Kerja dan Nilai-Nilai Kemanusiaan

Sebagaimana dikemukakan di atas bawa akar kata *etos* berkaitan erat dengan kata *etis*, sehingga etos selain berarti watak, karakter dan kebiasaan juga bersinggungan dengan kata etis atau etika yang mengandung unsur nilai-nilai kebaikan. Etos kerja dengan demikian tidak saja memunculkan kreativitas dan produktivitas, tetapi kreativitas itu harus mengarah kepada nilai-nilai kebaikan. Seseorang yang etos kerjanya tinggi akan mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan dalam produktivitasnya sehingga produk yang diciptakannya tidak cenderung destruktif. Etos kerja yang destruktif akan menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan. Untuk menjamin bahwa etos kerja itu berkembang ke arah

---

[22] Mustafa Edwin Nasution, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam* (Jakarta: Kencana, 2007), 8.

yang konstruktif maka Nurcholish Madjid mensyaratkan niat sebagai dasar etos kerja. Mengacu pada sabda Nabi bahwa segala aktivitas harus dimulai dengan niat maka niat baik yang berpangkal pada spiritualitas agama, merupakan ladang subur bagi tumbuhnya etos kerja yang konstruktif. Bagi seorang muslim, niat baik untuk memulai suatu pekerjaan mengandung makna moral yang bersumber dari keyakinan yang ia miliki. Pekerjaan yang tidak dikaitkan dengan nilai-nilai moral dan keyakinan agama bagaikan fatamorgana yang akan hilang tanpa bekas dan tidak bermakna kecuali sebuah kebanggaan tanpa isi.

Lebih jauh, Madjid mengaitkan etos kerja dengan konsep ihsan dalam Islam. Ihsan sebagaimana yang kita ketahui bahwa seseorang beribadah seolah-olah ia melihat Allah, tetapi jika ia tidak mampu melihat Allah maka ia harus yakin bahwa Allah melihat dia. Penerapan ihsan di dalam kerja berarti seseorang akan bekerja dengan komitmen yang tinggi dan pekerjaan itu dilakukan sebaik-baiknya bukan hanya sekadar memenuhi target dan kepuasan pribadi maupun konsumen tetapi pekerjaan itu dilakukan karena adanya dorongan bahwa pekerjaan itu harus dilakukan dengan sebaik-baiknya. Disebutkan bahwa isyarat dalam sabda Nabi tentang ihsan termasuk kepada binatang dengan cara menajamkan pisau dalam penyembelihan bermakna menyebar kebaikan sekaligus menggambarkan efisiensi dalam bekerja. Hal ini berarti juga optimalisasi nilai-nilai dan hasil pekerjaan. Sebagaimana sabda Nabi, dalam Q.S. al-Qashash ([28]: 77) juga menyebutkan bahwa Allah berbuat ihsan kepada manusia.

> Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah

> kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepda orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik (ihsan) kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.

Dalam hal ini Nurchalish Madjid mengatakan bahwa Allah melakukan ihsan kepada manusia dan manusia pun dituntut untuk melakukan ihsan. Ihsan dalam konteks ayat ini diperintahkan agar manusia dapat mengusahakan kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat, baik kepada diri sendiri maupun orang lain dan dilarang untuk melakukan hal-hal yang destruktif berupa kerusakan di muka bumi. Di sini manusia beramal, manusia berbuat dan bekerja tidak lain karena kerja itu sendiri yang menentukan eksistensi sekaligus nasib manusia di hadapan Allah. Sehingga menurut Nurchalish, jika Descartes mengatakan bahwa aku berpikir maka aku ada (*cogito ergo sum*) karena berpikir bagi Descartes adalah bentuk wujud manusia, maka dalam ajaran Islam harus ditegaskan, aku berbuat maka aku ada.[23]

5. Etos Kerja dalam Bisnis

Dalam dunia bisnis apalagi di era modern yang penuh persaingan ini, etos kerja yang tinggi menjadi persyaratan yang tidak boleh tidak harus ada pada seseorang, perusahaan atau korporasi. Sebagaimana wataknya bisnis, tantangan memang diperlukan, bahkan diciptakan karena tantangan dan persaingan adalah bagian yang tidak ter-

---

[23] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2005), 414.

pisahkan dari bisnis itu sendiri. Tantangan itu dibutuhkan untuk memacu produktivitas internal dan di sisi lain untuk melangkah lebih maju dan naik kelas karena semakin seseorang atau korporasi itu dapat mengatasi tantangan maka ia memiliki peluang yang besar untuk memenangkan persaingan. Dengan memenangkan persaingan berarti ia juga memiliki peluang yang semakin besar untuk memperluas jaringan usahanya, semakin besar dan semakin besar yang dalam era sekarang dikenal dengan konglomerasi. Dengan adanya konglomerasi maka tercipta lapangan pekerjaan baru, terbangunnya korporasi baru sehingga dunia usaha semakin berkembang.

Dalam hal ini Musa Asy'arie berpedapat bahwa problematika dunia kerja tidak semata-mata menyangkut kualitas kerja tetapi juga masalah ketersediaan lapangan kerja. Realitas dunia kerja menunjukkan bahwa pertambahan tenaga kerja setiap tahunnya tidak berimbang dengan ketersediaan lapangan pekerjaan sesuai kebutuhan. Untuk mengatasi problematika itu maka tidak ada jalan lain kecuali harus berupaya untuk membuka usaha-usaha baru agar tersedia lapangan pekerjaan sesuai dengan kebutuhan. Di sini pula diperlukan etos kerja yang tinggi karena membuka lapangan pekerjaan baru tidak semudah membalik telapak tangan. Selain etos kerja diperlukan juga kemampuan membaca peluang secara cerdas karena fenomena yang sama dapat dibaca oleh dua orang yang berbeda kepekaan bisnisnya maka akan berbeda pula peluang yang nmereka tangkap. Membuka lapangan pekerjaan baru tidak terlepas juga dari pandangan hidup yang utuh dan integral yang kemudian terumuskan dalam filosofi bisnisnya, apakah bisnis hanya sekedar untuk memenuhi kebutuhan hidupnya atau dengan visi yang jauh ke depan untuk perberdayaan sesama. Dalam

konteks ini maka berbisnis dengan membuka lapangan pekerjaan sesungguhnya bermakna memperkokoh kepribadian sesorang sekaligus juga memperkokoh peran sosialnya di tengah masyarakat. Dalam tahap ini maka kerja bermakna pembebasan dan pengukuhan kemanusiaan.[24]

Mencermati etos kerja dalam dunia bisnis membuka cakrawala yang luas tentang peluang, tantangan, dan problematika dunia kerja. Untuk menyikapi kondisi seperti itu diperlukan sosok-sosok yang penuh percaya diri karena hanya orng yang percaya diri yang memiliki kekuatan dan keberanian untuk bertindak dan mengambil keputusan. Orang yang percaya diri akan mampu mempraktikkan etos kerja yang prima karena ia akan menpunyai visi yang jelas tentang kemana ia harus melangkah. Kehadiran sosok seperti ini dalam komunitas bisnis ibarat lampu yang memancarkan cahaya untuk menerangi lingkungan sekeliling tempat dia berada. Lingkungannya merasa tercerahkan karena ia hadir dengan penuh wibawa, tetapi tidak anti kritik, selalu membuka diri untuk menerima masukan yang kemudian diolah menjadi energi yang dapat memperbesar kohesi, semacam kekuatan yang dapat menyatukan berbagai kepentingan dan kebutuhan. Percaya diri dalam dunia bisnis sesungguhnya telah memenangkan lima puluh persen persaingan dan sikap ragu-ragu ibarat kalah sebelum berperang. Orang yang percaya diri karena memiliki etos kerja yang tinggi senantiasa memiliki prinsip dan berpihak pada hati nuraninya yang telah terasah dengan baik, memiliki independensi yang kuat sehingga tidak mudah terpengaruh di tengah hirup-pikuknya deru persaingan dan problematika yang dihadapi. Baginya problematika pada hakikatnya

[24] Musa Asy'arie, *Islam Etos Kerja*, 40.

adalah anak tangga yang akan membuat ia melompat pada tingkatan yang lebih tinggi.[25]

D. Menyikapi Takdir

Mencermati takdir dengan segala problematika dan silang-menyilang pendapat dengan berbagai argumentasinya, demikian juga etos kerja dengan problematika dan dinamikanya, memberi pilihan yang tidak mudah bagi seorang muslim untuk memposisikan diri secara tepat. Hal ini terlihat dari dasar filosofinya bahwa memasuki dunia kerja dihadapkan pada pilihan-pilihan bahkan terobosan-terobosan yang spekulatif untuk menghadirkan sesuatu yang baru baik itu peluang maupun produk, dengan sepenuhnya berpulang pada kreativitas manusia. Di sisi lain adanya keyakinan bahwa segala sesuatu bahkan perbuatan manusia sendiri telah ditetapkan jauh sebelumnya dan ia hanya menjalani garis yang telah ditentukan. Hal yang sama terjadi juga di luar dunia kerja, bahkan dapat dikatakan bahwa hidup manusia itu sendiri berada pada pilihan-pilihan yang sama. Di satu sisi ia harus berbuat karena perbuatan itu yang menentukan eksistensi dirinya tetapi di pihak lain ia harus menjalani garis tangan yang telah ditentukan, bahkan perbuatannya sendiri adalah di luar kekuasaannya.

1. Manusia dan Tugas Kekhalifahan

Misi kekhalifahan manusia di bumi menghendaki kreativitas karena manusia dipercaya untuk memakmurkan bumi, tanpa kreativitas bumi tidak mungkin termakmur-

---

[25] Ma'ruf Abdullah, *Manajemen Berbasis Syariah* (Yogyakarta: Aswaja Presindo, 2012), 126.

kan. Ada yang menyebut manusia adalah pengganti Allah di bumi atau disebut juga sebagai wakil Allah di Bumi. Untuk memenuhi tugas mulia tersebut manusia dilengkapi dengan seperangkat instrumen yaitu akal dengan segala pirantinya serta dibekali dengan konsep-konsep ilmu pengetahuan yang hanya dimiliki oleh manusia, bukan malaikat apalagi setan. Kemampuan manusia itu tergambar dari dialog antara malaikat dengan Allah menjelang penciptaan manusia, yang kemudian terbukti Adam mampu menyebut nama benda-benda yang hal itu tidak dapat dilakukan oleh malaikat. Dalam konteks ini maka *bismillah ar-rahman ar-rahim* yang artinya dengan nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, ada yang mengartikannya atas nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Dalam mengelola alam ini manusia mengatas namakan Allah atau mewakili Allah untuk bertindak memanfaatkan segala potensi bumi bagi kesejahteraan dirinya. Akibat logis dari konsep kekhalifahan ini maka secara fitrah manusia memang berada pada posisi bebas dan terikat atau dapat dikatakan bebas bersyarat. Manusia harus bebas karena ia diberi amanat untuk bertindak, berkreasi, mengambil keputusan dan mengimplementasikan keputusan tersebut tetapi ia juga harus bertanggungjawab atas keputusannya kepada Zat yang diwakilinya.

Dalam konteks ini maka al-Qur'an memposisikan manusia sebagai khalifah tetapi juga sebagai '*abdun*. Tugas manusia sebagai khalifah adalah memimpin, karena ia memimpin maka ia diberi mandat kekuasaan yang di dalamnya mengandung implikasi moral, etis, karena kekuasaan yang ada padanya bisa dipergunakan untuk memakmurkan bumi untuk kesejahteraannya, tetapi dengan kekuasaan itu dapat juga ia melakukan penyelewengan menjadi destruktif karena

dikendalikan oleh hawa nafsu. Di sinilah perlunya kesadaran tentang kesementaraan waktu dari kekuasaan itu sendiri. Untuk menjamin bahwa kekuasaan itu tidak disalahgunakan maka manusia juga diposisikan sebagai *'abdun*. Konsep *'abdun* dalam masyarakat yang masih mengenal perbudakan, artinya adalah budak, pelayan, hamba sahaya, pesuruh atau sebutan lainnya, yang kedudukannya sangat rendah bahkan bisa diperjualbelikan sebagai barang dagangan. Dalam konteks memakmurkan bumi ini, *'abdun* bermakna ketaatan dan kepatuhan. Artinya, manusia hanya tunduk dan patuh kepada Allah sebagai Pemberi Amanah. Dalam ketundukan itu maka sesungguhnya manusia mengikat diri dengan hukum-hukum Allah baik yang berlaku bagi alam semesta maupun untuk manusia sendiri.[26]

Dengan posisi seperti itu maka manusia sesungguhnya hidup dan berada dalam lingkaran takdir. Dalam rangka mengimplementasikan kreativitas dan tugas-tugas kehkalifahan, maka takdir dapat dipahami sebagai kemungkinan-kemungkinan yang terbuka untuk mengakomodasi potensi manusia berupa akal dan kebebasan untuk berkreasi. M. Amien Rais mengusulkan pembaharuan teologi sebagai solusi untuk menjamin optimalisasi dari fungsi kekhalifahan itu bagi kemajuan masa kini. Pembaharuan teologi diartikan sebagai upaya membumikan ajaran Islam ke dalam kehidupan masyarakat dan kehidupan sosial secara konkret. Pemahaman teologi sebagaimana diperbincangkan pada masa lampau diperlukan untuk penajaman konsep teologi itu, tetapi pada generasi sekarang ini harus memahami teologi sesuai dengan perkembangan saat ini. Generasi ini

---

[26] Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Lesfi, 1991), 36.

harus membangun teologi yang kontekstual. Di sini kebebasan dan kreativitas yang dimiliki manusia itu dihadapkan pada pilihan yang sudah tersedia, yaitu jalan yang terjal atau jalan yang datar. Jalan yang terjal itu dipahami sebagai jalan liberasi, jalan yang membebaskan dari eksploitasi, penindasan dan ketidakberdayaan. Untuk mendukung misi itu maka umat Islam harus menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi. Kenyataan sekarang menunjukkan bahwa mereka yang menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi komunitas atau bangsa yang maju, siapa yang menguasai ilmu dan teknologi maka sesungguhnya ia telah memegang kunci masa depan.[27]

2. Makna Pertanggungjawaban

Jika takdir adalah sebuah pembatasan maka pembatasan itu harus dipahami sebagai sebuah lingkaran longgar agar manusia dapat bebas bermain di dalamnya, tanpa kebebasan yang maksimal maka pertanggungjawaban akan kehilangan maknanya. Manusia harus bebas tanpa batas untuk mengekspresikan kemampuan dan kreativitas dirinya untuk memenuhi amanah yang diembannya. Dengan kebebasan penuh itulah manusia mampu menepis ramalan malaikat bahwa manusia hanyalah makhluk yang menumpahkan darah. Dalam hal ini Fazlur Rahman mengatakan bahwa jika kita beranggapan bahwa batasan dalam al-Qur'an adalah sebuah determinisme sehubungan dengan tingkah laku manusia maka berarti kita menyangkal hampir seluruh kandungan al-Qur'an.[28]

---

[27] M. Amien Rais, *Tauhid Sosial* (Bandung: Mizan, 1998), 54.

[28] Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an,* terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1996), 31.

Mengapa kebebasan menjadi penting? Pentingnya kebebasan ini bagi manusia agar ia tidak mengkambinghitamkan kekuatan lain termasuk Allah jika ia terperosok dalam kondisi yang tidak menguntungkan. Jika di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat seperti Allah menutup hati, penglihatan, dan pendengaran manusia, hal itu lebih dipahami sebagai hukum psikologi karena seseorang yang terbiasa melakukan perbuatan kejahatan maka kesempatan untuk mengulangi dan menambah frekuensi kejahatan itu semakin besar dan semakin berkurang pula kesempatan untuk melakukan perbuatan sebaliknya yaitu perbuatan kebajikan. Di sinilah peran pertolongan dan rahmat Allah. Seseorang tidak mungkin mengatakan aku akan menjadi orang baik lantas otomatis ia menjadi orang yang shaleh. Ia harus berjuang, sebagaimana dikatakan oleh Fazlur Rahman, "dalam perjuangan itu Allah adalah sahabatnya yang setia."[29]

Mencermati keseluruhan uraian di atas maka takdir bukanlah momok yang menakutkan sehingga mengungkung manusia dalam bilik fatalis, takdir dalam keyakinan Islam sesungguhnya mengandung kekuatan yang sangat dinamis untuk mendorong manusia bekerja secara sungguh-sungguh. Takdir itu sendiri sesungguhnya menjadi motivator yang sangat dahsyat bagi etos kerja yang tinggi dan mensejahterakan. Disebut motivator karena takdir itu hendaknya dipahami sebagai kemungkinan-kemungkinan yang terbuka untuk mengakomodasi titik akhir dari upaya, kreativitas dan kerja keras manusia. Dengan kata lain, bahwa ujung teratas dari usaha manusia dan ujung terbawah dari ketentuan Allah itu adalah takdir. Pengertian seperti inilah yang barangkali dimaksudkan oleh Muhammad Iqbal

---

[29] *Ibid*., 32.

bahwa manusia adalah teman kerja Tuhan atau manusia dan Allah adalah mitra kerja.

E. Penutup

Keyakinan bahwa takdir merupakan sebuah ketentuan dari Allah adalah konsekuensi logis dari keimanan seorang muslim. Dalam waktu yang sama, ia juga menyadari tentang posisinya sebagai khalifah Allah yang bertugas untuk memakmurkan bumi. Solusi yang diberikan terhadap masalah ini sangat beragam mulai dari yang sangat ketat (ekstrem) sampai yang paling longgar. Pemikiran-pemikiran baru untuk mengkompromikan kedua hal itu tentu sangat dibutuhkan sejalan dengan perkembangan zaman yang semakin pesat. Meskipun demikian pemahaman takdir yang telah diberikan oleh para pemikir Islam saat ini dipandang cukup memadai sebagai jalan keluar dari problematika di atas. Keyakinan tentang takdir tetap dipertahankan tetapi bukan dijadikan penghalang etos kerja untuk maju, bahkan sebaliknya takdir itu hendaknya menjadi faktor dinamisasi untuk kreatif dan beraktivitas. Dalam pemikiran yang sederhana mestinya dapat dipahami bahwa manusia pada dasarnya tidak mengetahui di mana letak ujung dari ketentuan takdir itu. Dalam ketidaktahuan itulah sesungguhnya terbuka luas ruang kreasi bagi manusia untuk mengembangkan segenap potensi dan kebebasan yang ada pada dirinya untuk mencapai kemajuan. Jika semua usaha, kerja keras, olah pikir, dengan etos kerja yang tinggi, strategi yang canggih, jaringan yang baik, konsep yang matang disertai doa, dan sampailah pada hasil yang dicapai, apapun bentuknya itulah sesungguhnya takdir.

DAFTAR PUSATAKA

Aw. Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Ma'luf, Louis & Bernard Tottel, *al-Munjid,* Beirut: Darul Masyriq, 2003.

Sihab, M. Quraish. *Wawasan al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996.

al-Fauzan, Shalih bin Fauzan. *Kitab Tauhid,* terj. Syahirul Alim al-Adib, Jakarta: Ummul Qura, 2017.

Nasution, Harun. *Teologi Islam:Aliran-aliranSejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2010.

Ahmad Hanafi, Ahmad. *Teologi Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

______, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Abduh, Muhammad. *Risalah Tauhid*, terj. KH Firdaus A.N., Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

Iqbal, Muhammad. *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, terj. Osman Raliby, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Asifudin, Ahmad Janan. *Etos Kerja Islami,* Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004

Asy'arie, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Quran,* Yogyakarta: Lesfi, 1991.

______. *Islam Etos Kerja dan Pemberdayaan Ekonomi Umat,* Yogyakarta: Lesfi, 1997.

Putra, Eka Darma. "Bisnis dan Etika Kristiani," *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 6 (1990).

Nataatmadja, Hidajat. *Karsa Menegakkan Jiwa Agama dalam Dunia Ilmiah*, Bandung: Iqra, 1982.

Slabbert, Andre and Wilfred I. Ukpere, "A Comparative Analysis of the Chinese and South African Work Ethic," *International Journal of Social Economics,* Vol. 38 No. 8, (2011).

Nasution, Mustafa Edwin. *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, Jakarta: Kencana, 2007.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban,* Jakarta: Paramadina, 2005.

Abdullah, Ma'ruf. *Manajemen Berbasis Syariah*, Yogyakarta: Aswaja Presindo, 2012.

______, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Quran,* Yogyakarta: Lesfi, 1991.

Rais, Amin. *Tauhid Sosial*, Bandung: Mizan, 1998.

Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1996.

STUDI KALĀM DI INSTITUSI PENDIDIKAN FORMAL INDONESIA: SEBUAH PENGKAJIAN AWAL

H. Zuhri[1]

A. Pendahuluan

Pengkajian *kalām* di Indonesia bersemai di institusi pendidikan formal baik di tingkat pendidikan dasar, menengah, maupun institusi pendidikan tinggi merupakan salah satu wajah perbincangan *kalām* secara akademis. Ketiga institusi di atas dapat diposisikan sebagai pintu masuk bagi pewacanaan dan proses indoktrinasi keyakinan keagamaan Islam di masyarakat Muslim, khususnya untuk mereka yang masih dalam proses menerima pembalajaran melalui sistem pendidikan. Potret atas realitas kajian *kalām* penting untuk dibedah karena keyakinan agama apapun bentuk dan coraknya sebenarnya dimulai dari bidang *kalām* dan dimulai dari proses pembelajaran di sekolah-sekolah.

---

[1] Penulis adalah Staf Pengajar *Islamic Studies* di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tulisan ini merupakan ringkasan di bagian kedua atau bagian akhir dari laporan hasil penelitian penulis pada 2015 dengan judul *Genealogi Pemikiran Kalām di Indonesia: Perspektif Historis*. Untuk itu, penulis menyampaikan terima kasih *Pusat Penelitian* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah membantu baik secara finansial maupun perbaikan metodologi penellitian. Terima kasih juga penulis haturkan kepada seluruh sahabat yang telah ikut membantu proses penelitian dan membaca naskah ini.

Dari sisi sumber kajian, referensi yang digunakan dalam pengkajian *kalām* di lembaga pendidikan formal pada umumnya diambil dari teks-teks yang ditulis pada era pertengahan Islam. Hipotesis demikian, jika memang terbukti, dapat dikatakan bahwa kajian *kalām* berjalan di tempat alias mandek. Bahkan, dalam beberapa kasus, ada indikasi ke arah proses radikalisasi gagasan pewacanaan *kalām* yang tidak semata-mata sebagai sebuah prinsip keyakinan tetapi telah menjadi ideologi perjuangan. Namun demikian, secercah harapan sebenarnya muncul dari kajian-kajian *kalām* yang dikembangkan di institusi pendidikan tinggi Islam, di mana studi *kalām* tidak semata dipahami sebagai sebuah dasar-dasar keyakinan tetapi juga fakta keilmuan yang dinamis dan fakta kesejarahan yang penuh warna.

Dari perspektif sejarah, kajian *kalām* memiliki beberapa fase waktu dan pemikiran dengan karakteristiknya masing-masing.[2] Ada fase klasik, pertengahan, dan adapula fase modern dan kontemporer. Fase-fase tersebut secara sederhana dapat ditelusuri karakteristik kajian masing-masing fase. Fase-fase tersebut juga berguna untuk membatasi ruang kajian dengan karakteristiknya masing-masing. Namun demikian, dalam praktiknya di lapangan batasan-batasan tersebut menjadi kabur. Pemahaman awam mengasumsikan bahwa prinsip-prinsip keyakinan dalam Islam dibangun tanpa mengenal ruang dan waktu sehingga muncul anggapan bahwa ajaran ketauhidan dalam Islam sangat normatif dan berlaku universal. Artinya, dalam konteks batasan perspektif, ada persoalan yang masih kabur di kalangan intelektual. Kekaburan tersebut disebabkan oleh perbedaan

---

[2] H. Zuhri, *Pengantar Studi Tauhid* (Yogyakarta: SUKA Press, 2014), hlm. 20.

perspektif dan pendekatan dalam memahami kajian yang ada. Oleh karena itu, hal urgen yang harus segera dilakukan adalah dengan memperkaya atau mengkaji lebih lanjut untuk dapat menghasilkan satu konsep yang relatif utuh tentang apa yang dimaksud dengan sejarah pewacanaan teologi Islam di Indonesia.

Di antara alasan yang menjadikan pentingnya kajian genealogi pemikiran teologi Islam di Indonesia adalah fakta bahwa teks-teks tauhid atau *kalām* (baca: teks-teks tentang thoelogi Islam) yang dijadikan rujukan di pusat-pusat pendidikan di Indonesia baik yang formal seperti madrasah dan sekolah-sekolah umum atau yang informal seperti pesantren adalah teks-teks *kalām* yang ditulis pada era pertengahan.[3] Fakta demikian menunjukkan bahwa pemikiran *kalām* yang berkembang di Indonesia adalah mainstream *kalām* era pertengahan. Di antara teks-teks teresebut adalah *Dalāil al-Tauhīd* (Argumen-argumen Tauhid) karya al-Sya'rānī,[4] *Um al-Barāhīn* (Pokok-pokok Argumentasi) karya al-Sanūsī, *Khusun al-Hamīdiyyah* karya Syaikh Affandi., dan masih banyak lagi teks-teks lainnya. Teks-teks tersebut tidak saja memberi pengaruh pada corak pemikiran *kalām* yang terjadi di Indoensia bahkan lebih dari itu. Teks-teks itu merepresentasikan suatu konsep keimanan yang dianggap paling benar yang ditawarkan kepada masyarakat.

---

[3] Yang dimaksud dengan era pertengahan di sini adalah kurun waktu di antara tahun 1250 Masehi sampai dengan 1800-an. Era pertentangan adalah era di antara era klasik dan era modern, sebuah masa di mana peradaban Islam mulai menuju kemundurannya. H Zuhri, *Nalar Kalām Pertengtahan* (Yogyakarta: FA Press, 2015).

[4] Jalal al-Din al-Sya'rani, *Dalail al-Tauhid* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998).

Pada saat yang sama ketika sebuah perspektif menjadi suatu kebenaran yang tidak dapat dirubah maka yang muncul kemudian adalah lahirnya klaim-klaim kebenaran. Klaim-klaim yang demikian tidak saja menghilangkan konstruksi pemahaman awalnya, sebagai sebuah perspektif keilmuan dan pewacanaan, tetapi juga berubah dan berkembang menjadi kebenaran tunggal. Sebuah teks adalah perspektif karena teks adalah suatu gagasan subjektif, baik dalam bentuk subjektivitas penulisnya ataupun subjektifitas kelompok atau mazhabnya.[5]

Lepas dari persoalan karakteristik sebuah gagasan sebagaimana yang diindikasikan di atas, perlu dipahami bahwa konsep-konsep keyakinan atau keimanan yang berkembang di suatu masyarakat membawa implikasi pada dimensi-dimensi lainnya, seperti pemahaman tentang diri, etika sosial, politik, hukum, dan pemahaman tentang kemanusiaan dan masa depan pada umumnya. Oleh karena itu, untuk membangun atau mengubah pandangan kemanusiaan, keduniawiaan yang mengakar di masyarakat tertentu maka yang diperlukan terlebih dahulu adalah bagaimana mengamati dan memahami konstruksi teologis masyarakat tersebut.

Ada perubahan atau gerak yang menunjukkan terjadinya perubahan dalam diskursus *kalām* di Indonesia. Perubahan itu disebabkan oleh berbagai faktor dan perspektif. Faktor perubahan terutama adalah realitas sosial itu sendiri yang terus mengalami dinamika. Konstalasi sosial politik yang dinamis juga menjadi salah satu faktor di

---

[5] Mustafa Shah, "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalām," dalam *Religion Compass*, Vol. 1, No. 4 (2007), hlm. 430-445.

dalamnya.[6] Lahirnya suatu sudut pandang baru yang menggantikan sudut pandanng lama juga menjadi salah satu unsur terjadinya perubahan dalam sebuah diskurus. Sudut pandang atau perspektif tidak semata sebagai latar kajian yang pasif. Perspektif juga menjadi suatu kerangka pemikiran. yang secara sengaja diusung untuk sebuah kepentingan atau tujuan tertentu.[7]

Dengan memahami kerangka pemikiran di atas, sebagai sebuah latar belakang, ada beberapa ruang pewacanaan yang menjadi bagian dalam rancang bangun sejarah pemikiran *kalām* di Indonesia seperti halnya ruang pewacanaan *kalām* institusi pendidikan formal dan ruang pewacanaan *kalām* di masyarakat. Ruang-ruang pewacanaan tersebut memiliki akar pewacanaan masing-masing yang khas dan kadang bertolak belakang antara satu ruang dengan ruang lainnya. Ruang-ruang tersebut menjadi ruang pergulatan ide dan ideologi yang saling merajut menjadi kekuatan proses pembentukan *episteme kalām* dan kemudian terwadahi dalam praktik-praktik keagamaan dan keyakinan keberagamaan masyarakat.

Dengan memperhatikan beberapa kajian di atas, pengkajian *kalām* dari dimensi ruang atau institusi pendidikan formal belum dieksplorasi secara maksimal. Dimensi ini tetap tidak meninggalkan penggalan-penggalan waktunya, namun pada dimensi ini konstalasi dan intensi pengkajian nampak berbeda antara satu ruang dengan ruang lainnya. Akidah atau tauhid merupakan bagian integral dalam realitas masyarakat beragama. Oleh karenanya, di dalam

---

[6] Amin Abdullah, *Falsafah Kalām* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 140.

[7] Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 132.

masyarakat Muslim, mempelajari dan memahami tauhid menjadi tuntutan agama yang melekat pada setiap pribadi Muslim. Dalam pandangan Qādi al-Jabbār misalnya, dijelaskan bahwa jika seseorang bertanya kepada anda tentang apa yang paling awal Tuhan perintahkan kepada anda sebagai mahluknya? Jawablah; menghimpun pengetahuan (*al-nadhar*) yang sampai pada pengetahuan tentang Allah karena Allah tidak dapat diketahui dengan kasat mata (*al-mushahadah*) atau pengetahuan yang langsung dapat dipahami (*al-dharuri*) tetapi justru pengetahuan yang dibangun dengan akal pikiran manusia (*al-tafakkur wa al-nadhar*).[8] Namun demikian tidak sedikit pula pandanngan intelektual Muslim yang berbeda dengan Qādi al-Jabbār. al-Ghazalī misalnya, ia berpendapat bahwa mempelajari ilmu *kalām* itu hanya diperuntukan bagi orang-orang tertentu, artinya masyarakat awam dihimbau untuk tidak terlalu fokus pada kajian *kalām*. Hal itu semata-mata dilakukan untuk menghindari kesalahpahaman yang mungkin terjadi di Oleh karena itu, pengkajian tentang akidah tumbuh subur di forum-forum keagamaan baik yang formal seperti madrasah, pesantren, dan sekolah-sekolah umum. Bahkan sampai di tingkat Universitas, akidah, yang masuk dalam mata kuliah agama Islam, merupakan salah satu mata kuliah wajib bagi seluruh mahasiswa Muslim. Pembelajaran akidah Islam telah diberikan kepada peserta didik dalam proses pembelajaran di tingkat pendidikan yang paling dasar yaitu sekolah dasar atau madrasah sampai di tingkat pendidikan yang paling tinggi, yakni universitas.[9] Artinya, agama atau

---

[8] Qādi al-Jabbār, *Syarkh Ushul al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahbah, t.th), 39.

[9] Dalam konteks historis, pandangan George Makdisi tentang materi pengetahuan *(the Field of knowledge) ushul al-din* merupakan bagian

akidah, pada khususnya, telah menjadi bagian dari proses yang tidak dipisahkan dalam sejarah panjang perjalanan pendidikan dalam Islam.

Fenomena historis yang demikian sebenarnya bukan semata milik Indonesia, negara sekular seperti Amerika, dalam urusan pendidikan, pengaruh dan intervensi agama masih sangat kuat. Bahkan, dapat dipahami bahwa tumbuh kembang lembaga-lembaga pendidikan di Amerika tidak lepas dari peran lembaga-lembaga keagamaan.[10] Suatu keyakinan yang telah dibangun melalui proses pembelajaran tentunya memberi pengaruh yang tidak sedikit bagi proses pembentukan karakter dan kepribadian seseorang baik dalam konteks individual maupun kolektif. Pada saat yang sama, kecenderungan masyarakat Muslim di Indonesia cenderung fatalistik, *nrimo in pandhum*.[11] Pandangan demikian, jika dianggap benar, tentunya menjadi bagian dari buah proses pemahaman akidah yang diajarkan. Dengan demikian, dapat disederhanakan bahwa pemahaman akidah perlu mendapat perhatian yang serius karena hasil dari pembelajaran yang ada akan membentuk konstruksi pemahaman bagi peserta didik. Fenomena pemahaman keagamaan di sebagian kalangan masyarakat Muslim yang cenderung

---

dari kajian *ulum al-din* yang diminati dan dikembangkan seiring dengan perkembanngan madrasah atau institusi pendidikan dalam Islam pada umumnya. George Makdisi, *The Rise of College: Institutions of Learningn in Islam and in the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

[10] William F. Pinar (et.al), *Understanding Curriculum: An Introduction to the Study of Historical and Contemporary Curriculum Discourses*, hlm. 606.

[11] Indikasi tersebut, di antaranya diutarakan oleh Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey* (Leiden: Brill, 2001).

bergerak ke arah yang lebih puritan, tekstualis, dan bahkan radikal tentunya tidak dapat dilepaskan dari paradigma dan proses pembelajaran Keislaman secara umum dan akidah Islam pada khususnya. Jika dikemudian hari muncul perta-nyaan-pertanyaan atas ketidakcocokan atau ketidak-sesuaian suatu pemahaman keagamaan di masyarakat maka tentunya tidak salah jika kemudian masyarakat menunjuk sekolah-sekolah yang mengajarkan pemahaman-pemahaman keagamaan tertentu untuk ikut bertanggung jawab terhadap lahirnya fenomena tersebut.

Memperbincangkan studi tauhid, akidah, atau *kalām* di lembaga-lembaga pendidikan formal di Indonesia mencakup banyak dimensi yang terkait, seperti; dimensi peserta didik, pegajar, proses dan metode pembalajaran, evaluasi pembelajaran, bahan ajar dan alat pembelajaran. Dimensi-dimensi di atas tentu membutuhkan tenaga yang berat dan waktu yang cukup lama. Pada saat yang sama dimensi atau bagian dari dimensi yang ada juga dapat ditelaah dari berbagai perspektif. Oleh karena itu, tulisan ini hanya difokuskan pada studi atas bahan ajar pelajaran tauhid atau Akidah Islam yang diajarkan di sekolah dasar keagamaan atau Madrasah Ibtidaiyah sampai dengan sekolah menengah Atas atau sering disebut dengan Madrasah Aliyah. Bahan-bahan ajar tersebut akan dianalisis isinya untuk dapat diketahui latarnya, karakteristik, makna-makna kebahasaan serta simpulan-simpulan yang dapat ditarik dari fenomena-fenomena yang hadir di dalam materi ajar tersebut sesuai dengan perspektif dan analisis isi atau materinya.[12]

---

[12] Untuk konsep *analysis content* dalam tulisan ini, penulis menggunakan gagasan pencetusnya yakni H.D. Lasswell sebagaimana dideskripsikan secara mudah oleh Moriss Janowitz, "Lasswell's Contribution to Content Analysis", dalam *The Public Opinion Quarterly*, Vol. 3, No.

Ada beberapa faktor yang melatarbelakangi lahirnya tulisan ini. *Pertama*, penelitian serius tentang studi akidah di lembaga-lembaga pendidikan keagamaan di Indonesia masih langka. Studi pustaka yang penulis lakukan menunjukkan bahwa kajian-kajian atas bahan ajar dan proses pembalajaran yang ada selama ini masih dikemas dalam bingkai kajian pendidikan semata, padahal studi atas konten bahan ajar, misalnya, tidak semata dalam bingkai pendidikan. Bahkan, awal-awal munculnya *analysis content* yang selama ini sering digunakan untuk menelaah bahan ajar, justru bukan pada bidang pendidikan tetapi pada bidang ilmu-ilmu sosial, khususnya komunikasi, dan filsafat, sebagaimana tercermin dalam pandangan Moriss Janowitz di atas. *Kedua*, penelitian atas akidah masih dianggap tabu oleh sebagian masyarakat dengan alasan bahwa akidah itu sebaiknya langsung diyakini dan dipahami, akidah bukan untuk dikaji atau dibahas. Pada saat yang sama, kelangkaan studi akidah terjadi karena minimnya dorongan untuk mengkaji bidang akidah karena dianggap tidak ada manfaatnya.[13] Bahkan di kalangan masyarakat muncul pameo

---

4, (1968-1969), hlm. 645-653. Juga makna-makna filosofis dari proses *content analysis* sebagaimana ditulis oleh Abraham Kaplan, "Content Analysis and the Theory of Signs," dalam *Philosophy of Science,* Vol. 10, No. 4, (1943), hlm. 230-247.

[13] Kata tidak bermanfaat ini penting untuk digarisbawahi di sini karena selama ini studi akidah selalu dihadapkan dengan anggapan-anggapan yang anti kajian di masyarakat. Salah satu argumen yang sering diutarakan untuk menghindari kajian akidah adalah statemen:

تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا في ذات الله

yang dinisbahkan kepada Ibn Abbas. Penjelasan ini terdapat dalam *Tafsir Ibn Katsir* tepatnya pada penafsiran Q.S. al-Najm ayat 42, dan dikutip dari al-Asbihani dalam *Khilyat al-Awliya*, dan al-Baghawi. Pandangan

bahwa Tuhan itu untuk diyakini bukan untuk diperbincangkan, padahal keyakinan itu muncul bukan turun dari langit, bukan dari ideologi, perang atau pemaksaan pemikiran, tetapi dari proses pewacanaan. *Ketiga*, peran akidah sangat urgen bakan dapat mempengaruhi proses pertumbuhan kepribadian peserta didik. Alasannya, akidah dapat membentuk suatu persepsi tentang suatu objek atau gagasan dan pada saat yang sama akidah juga membentuk keyakinan tertentu kepada peserta didik. Persepsi dan keyakinan itulah yang pada akhirnya melahirkan sikap atau tindakan apakah tindakan itu kemudian menjadi rasional, simbolik atau sekadar kebiasaan kebiasaan.[14] Ada korelasi antara persepsi atau keyakinan di satu sisi dan tindakan di sisi lain, sebagaimana ditulis oleh G. Herbert Mead dalam teori tindakan yang terdiri dari, impuls, perspesi, manipulasi dan konsumsi. Bahkan bisa terjadi manipulasi-manipulasi tindakan untuk menjaga keyakinan tertentu yang lahir dari impuls yang terbentuk dalam proses pembelajaran.

Menelusuri akar pemikiran akidah atau *kalām* yang berkembang di institusi-institusi pendidikan keagamaan formal juga tidak kalah menariknya. Ada beberapa alasan yang menunjukkan hal itu. *Pertama*, sekolah-sekolah formal memiliki jangkauan lebih luas dan koneksitas antar lem-

---

mereka satu irama yakni tentang anjuran untuk tidak memikirkan Tuhan. Namun, hendaknya dipahami bahwa ajakan tersebut bukan berarti diharamkan. Anjuran tersebut dipahami sebagai suatu peringatan bagi siapa saja yang memikirkan Tuhan dengan tanpa metodologi yang memadai justru akan menimbulkan salah tafsir tentang Tuhan.

[14] Pemahaman di atas diambil dari teori tipe-tipe tindakan sosial Max Weber, yakni *traditional action, affectual action, werk action* dan *zwerk action* sebagaimana disimpulkan oleh George Ritzer dalam *Teori Sosiologi Modern, George Ritzer dan Goodman Douglas, Toeri Sosiologi Modern,* pent. Alimandan (Jakarta: Rajawali Press, 2005).

baga yang lebih masif sehingga proses transmisi dan wacana pengetahuan lebih *mobile* dibandingkan dengan institusi pendidikan lainnya. *Kedua*, proses transmisi pengetahuan relatif lebih mapan atau stabil karena dibangun dalam proses pendidikan yang formal sistematis dan terstruktur yang ditopang oleh perangkat-perangkat negara. *Ketiga*, pendidikan-pendidikan formal memiliki kurikulum yang selalu di upgrade secara periodik sehingga aktualisasinya lebih kuat.

Melalui tulisan ini, eksplorasi tradisi pemikiran akidah yang terdapat di bahan ajar dan digunakan dalam proses pembelajaran di lembaga-lembaga pendidikan keagamaan menjadi tema kajian utama. Berangkat dari keyakinan adanya perkembangan pemikiran keagamaan di masyarakat dan dengan mempertimbangkan struktur sosial, geologi dan budayanya, maka seyogyanya materi-materi kajian dalam akidah sudah seharusnya juga mengalami perkembangan. Bahkan, gagasan-gagasan tentang akidah sudah seharusnya lebih mapan dan dapat memberi pengaruh yang lebih kuat dalam proses perkembangan dan dinamika sosial masyarakat.

Studi tentang eksistensi materi ajar di lembaga-lembaga pendidikan keagamaan Islam di Indonesia telah banyak dilakukan oleh peneliti baik dari kalangan internal Islam, seperti yang dilakukan oleh Zamakhsyari Dhofier,[15] H. Zuhri,[16] dan juga dari kalangan eksternal Islam seperti dilakukan oleh, Karl Stendbrink,[17] Martin van Bruinesen,

---

[15] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994).

[16] H. Zuhri, "Genealogi dan Corak Studi Kalām di Indonesia," dalam *Jurnal Teosofi,* Vol. 6, No. 1, (2016), hlm. 108-132.

[17] Karel A. Steendbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, pent. Abdurrahman (Jakarta: LP3ES, 1994).

Bull,[18] dan masih banyak lainnya. Namun, selama ini, studi-studi mereka lebih dfokuskan pada institusi-insitusi pendidikan keagamaan seperti madrasah dan pesantren serta belum menyangkut pada materi atau bahan ajar yang dikaji. Martin, misalnya, dalam *Pesantren dan Kitab Kuning* karya Martin van Bruinessen menjadi inspirasi sekaligus telaah pustaka bagi kajian ini. Martin belum sampai pada persoalan konsekuensi-konsekuensi lebih lanjut atas kajian-kajian referensi yang digunakan dalam pendidikan keagamaan tradisional di Indonesia. Martin juga masih terlalu umum karena ia bukan saja membahas kitab-kitab tauhid semata tetapi juga referensi kajian keagamaan pada umumnya seperti tafsir, fikih dan hadis.[19]

B. Wacana *Kalām* di Institusi Pendidikan Formal

Pendidikan keagaamaan di Indonesia memiliki akar sejarah yang kuat bahkan jauh sebelum kemerdekaan Indonesia pada 1945. Kekuatan historis pendidikan ini disebabkan oleh kesatuan antara proses penyebaran Islam di satu dan proses pendidikan keagamaan Islam di sisi lain. Di dalam Islam, pemahaman tentang agama selalu disampaikan

---

[18] Ronald Alan Lukens Bull. "A Peaceful Jihad: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction," *Disertasi*, Arizona State University, 1997. Disertasi tersebut kemudian dibukukan dengan judul, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java (Contemporary Anthropology of Religion)*

[19] Lihat Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in Pesantren Milleu" dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 146, 2/3de Afl. (1990). Juga dalam "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of Tradition of Learning" dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World,* Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994.

melalui forum-forum kajian baik yang bersifat formal seperti proses pendidikan maupun non formal seperti forum kajian atau pengajian yang terbuka serta forum-forum kajian yang bersifat terbatas atau berjenjang seperti pesantren. Para intelektual Barat atau Muslim, seperti yang telah disebutkan di atas, mengkaji pendidikan Islam di mana substansinya mereka mengkaji tentang pesantren, begitu pula sebaliknya.

Intinya, berbicara tentang tumbuh kembang studi dan pendidikan keagamaan Islam di Indonesia tidak lepas dari proses transmisi pengetahuan keagamaan maupun pengetahuan keterampilan yang dilakukan dari generasi ke generasi berikutnya oleh para pegiat keagaaman atau yang sering disebut dengan ulama *al-'alim* atau *al-faqih*. Dengan demikian dapat dipahami bahwa bacaan-bacaan atau referensi kajian-kajian keagamaan di suatu masyarakat tidak lepas dan sebagai bagian dari proses pembelajaran dalam suatu jenjang pendidikan.

Proses pembalajaran agama dan jenjang pendidikan ini sesungguhnya merupakan satu kasatuan yakni proses pemahaman ajaran-ajaran agama Islam di masyarakat me-lalui misi dakwah dengan pesantren sebagai institusi dan lembaga pendidikan keagamaan di mana dalam periode klasik, pesantren dan majelis-majelis *ta'lim* merupakan bentuk lembaga dan sekaligus proses pembalajaran keagamaan. Selanjutnya, di era modern, lembaga pendidikan keagamaan tersebut menggunakan istilah madrasah berikut dengan seluruh sistem pendidikannya yang juga memiliki paradigma modern. Meskipun demikian perlu digarisbawahi bahwa proses dan visi pendidikan dalam Islam tampaknya masih belum berubah. Islam tidak membedakan secara tegas antara pendidikan, pengajaran, pembelajaran, dan pelatihan. Islam juga menitikberatkan dimensi-dimensi pendidikan

secara seimbang antara konsep dan transmisi pengetahuan (*transmiting knowledge*), perkembangan sikap dan karakter (*aiding development individual*), serta perkembangan maturitas peserta didik (*increasing understanding of society and its social and moral rules*). Semuanya itu memiliki tujuan yang sama yakni bahwa pendidikan Islam ingin menyampaikan dan memahami ajaran-ajaran keagamaan untuk diimplementasikan oleh peserta didik dalam kehidupan sehari-hari dan tidak ada aspek dalam kehidupan masyarakat Muslim yang tidak tersentuh oleh agama. Halstead berpendapat bahwa "The Educational consequences of this are clear: religion must be at the heart of all education".[20] Oleh karenanya, menurut Halstead, dalam pendidikan Islam, kurikulum didesain sedemikian rupa sesuai dengan pemahaman Islam tentang pengetahuan dan hakikat kemanusiaan, khususnya dalam konteks spiritualitas. Hal itulah yang kemudian melahirkan prinsip-prinsip pendidikan dan konsekuensi-konsekuensi pedagogis (*pedagogical consequences*) dalam Islam.[21] Itu terjadi karena landasan epistemik pengetahuan dan pembelajaran dalam Islam memiliki signifikansi keagamaan (*religious significance and should ultimately serve to make people aware of God and of their relationship with God)*. Selain itu, "the pursuit of knowledge should stimulate the moral and spiritual consciousness of the student and lead to faith (*iman*), virtous action (*amal salih*), and certainty (*yaqin*), which are constantly emphasized in the Qur'an 103:3 and 15: 99."

[20] J. Mark Halstead, "An Islamic Concept of Education," *Comparative Education,* Vol. 40, No. 4, (2004), hlm. 519 dan 522.

[21] *Ibid*., hlm. 519.

Mark Halstead menggiring pendidikan Islam dalam konteks dan paradigma moralitas yang sangat dekat dengan nilai-nilai keagamaan. Hal yang berbeda diusung oleh Franz Rosenthal. Menurutnya, konsep pengetahuan dalam Islam sangat variatif. Ada paradigma pengetahuan yang menekankan pada dimensi moralitas dan keagamaan, baik dalam konteks pembelajaran maupun visi kajian, namun ada pula paradigma pengetahuan yang menekankan pada dimensi rasionalitas dengan struktur logika yang kuat baik dalam konteks pembelajaran maupun dalam visi kajian. Rosenthal menggarisbawahi bahwa Islam, sebagai agama yang tercermin dalam ajaran dan kitab sucinya, mendorong tumbuh kembang varian-varian bidang kajian keilmuan berikut pola dan proses pembelajarannya baik dalam konteks keagamaan maupun konteks kemanusiaan dan peradabannya.[22]

Lepas dari perspektif tentang pendidikan dan pengetahuan, serta pendidikan keagamaan yang dipaparkan oleh kedua inetelektual di atas, otoritas keagamaan (*al-siyadah al-diniyyah*)[23] yang terbangun dalam kurun waktu sekian lama dan dibentuk oleh berbagai faktor seperti sosial budaya, politik, ekonomi, dan geneaologi keagaamaan telah berperan aktif dalam menentukan corak kajian dan pembelajaran yang ada di lembaga-lembaga pendidikan keagamaan. Menurut Malika Zeghal ada tiga pola atau bentuk otoritas keagamaan yang berkembang di dunia Islam, *Pertama*, otoritas theologis yakni otoritas yang terbangun berdasarkan akidah atau aliran keyakinan keimanan masyarakat Muslim, *kedua*, otoritas sufisme atau *thariqah* dan *ketiga* otoritas aliran

[22] Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leaden: Brill, 2007).

[23] Mohammad Arkoun, *Tarikhiyyat al-fikr al-'Arabi a;-Islami* (Beirut: Markaz al-Inma', 1986), hlm. 165-196.

politik.[24] Ketiga otoritas dengan *power*-nya masing-masing memiliki karakterisik dan pola yang berbeda antara satu degan lainnya.

Menelusuri akar pewacanaan *kalām* yang berkembang di institusi-institusi pendidikan formal juga tidak kalah menarik. Namun demikian, perlu digarisbawahi bahwa wacana *kalām* di institusi-institusi pendidikan formal pada umumnya menggunakan konsep akidah dan tauhid. Artinya, untuk tema dan tujuan pemahaman dan pewacanaan yang sama, penulis modul-modul pembelajaran lebih menggunakan kata Akidah atau Tauhid daripada menggunakan kata *kalām*. Urgensi penelaahan wacana *kalām* di institusi pendidikan formal penting untuk ditelaah karena ada beberapa alasan. Di antaranya, *pertama*, sekolah-sekolah formal memiliki jangkauan lebih luas dan koneksitas antar lembaga yang lebih masif sehingga proses transmisi dan wacana pengetahuan lebih *mobile* dibandingkan dengan institusi pendidikan lainnya. *Kedua*, proses transmisi pengetahuan relatif lebih mapan atau stabil karena dilaksanakan dalam proses pendidikan yang formal, sistematis dan terstruktur. *Ketiga*, pendidikan-pendidikan formal memiliki kurikulum yang selalu diperbaiki secara periodik sehingga spirit aktualisasinya idealnya lebih kuat dibanding dengan pembelajaran di luar pendidikan formal.

Namun demikian, karena peserta didiknya adalah anak-anak atau remaja maka yang dititikberatkan bukan pada proses pemahaman dan pengembangan logika dan argumen materi ajar, tetapi lebih pada proses pemahaman

---

[24] Malika Zeghal and Marc Gaborieau, "Authortes Religieuses en Islam" in *Archives de Sciences Sociales des Religions,* 49e Année, No. 125, (Januari - Maret 2004), 5-21.

untuk kemudian diyakni kebenarannya dan dijadikan landasan dalam bertindak. Tujuan demikian sangat sesuai dengan peserta didik. Dengan latar di atas, gagasan-gagasan tentang *kalām* Islam sudah seharusnya lebih mapan dan memberi pengaruh yang lebih kuat. Namun kenyataannya tidak demikian. Tema-tema *kalām* Islam yang diberikan kepada peserta didik juga memberi persepsi tersendiri di kalangan peserta didik tentang apa dan bagaimana sesungguhnya *kalām* Islam itu. Dengan demikian, penulusuran terhadap dimensi-dimensi atau tema-tema gagasan dalam *kalām* Islam menjadi penting agar dapat dijadikan kerangka awal bagi proses reaktualisasi kajian.

Ada beberapa sampel referensi studi *kalām* Islam yang dijadikan bahan kajian dalam tulisan ini. Bahan-bahan tersebut intinya merupakan *Buku Ajar* untuk *Madrasah Tsanawiyah* (MTs) dan *Madrasah Aliyah* (MA), dan ada pula yang untuk Sekolah Menengah Pertama (SMP) serta S*ekolah Menengah Atas* (SMA). Untuk MTs dan MA, pembelajaran tentang *kalām* Islam terdapat dalam satu mata pelajaran tersendiri yakni; *Akidah dan Akhlak,* sementara pembelajaran tentang *kalām* Islam untuk SMP dan SMA masuk atau menjadi bagian atau tema dari mata pelajaran *Pendidikan Agama Islam*. Jelasnya, pembahasan tentang *kalām* Islam di MTs dan Aliyah jauh lebih luas dan mendalam dibandingkan dengan pembelajaran tentang *kalām* Islam di SMP dan SMA. Di antara rujukan-rujukan tersebut adalah sebagai berikut;

1. *Ayo Belajar Agama Islam*[25] (untuk SMP kelas VII)
2. *Pendidikan Agama Islam: Penuntun*[26] (Untuk SMP

---

[25] Tim Abdi Guru, *Ayo Belajar Agama Islam* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007).

[26] Multahim, dkk, *Pendidikan Agama Islam: Penuntun Akhlaq*

kelas IX)

3. *PAI: Akidah Akhlak*[27] (untuk Madrasah Tsanawiyah kelas IX)

Oleh karena penyebaran tema kajian dari tahun pertama sampai tahun ketiga di strata pendidikan menangah (MTs dan MA / SMP dan SMA), tema kajian yang dibahas di semester atau tahun tertentu akan berbeda dengan semester atau tahun berikutnya. Meskipun ada tema yang berbeda dari semester ke semester secara umum dapat dijelaskan bahwa tema-tema tersebut masih dalam satu bidang yakni tauhid, akidah atau *kalām*, khususnya dalam cakupan dasar yakni rukun Iman yang enam.

Dari beberapa buku mata pelajaran yang dijadikan sampel, pada umumnya menunjukkan bahwa tema pokok kajian *kalām* Islam adalah prihal rukun iman (*arkān al-īmān*), yakni (1) iman kepada Allah, (2) iman kepada Malaikat, (3) iman kepada Wahyu/Kitab Allah, (4) iman kepada Rasul, (5) iman kepada *Qadha* dan *Qadhar*, dan (5) iman kepada Hari Akhir, menjadi tema utama materi akidah yang diusung di dalam buku-buku pelajaran *Akidah Akhlak* yang diajarkan di institusi pendidkkan formal, khususnya di SMP dan SMA. Enam rukun iman tersebut tersebar menjadi beberapa tema kajian dalam tiap semesternya. Di semester pertama dan kedua, pembelajaran difokuskan pada pemahaman tentang Iman kepada Allah dan Iman kepada Kitab Allah, pada semester ketiga dan keempat, pembelajaran difokuskan pada pemahaman tentang Iman kepada Malaikat dan Rasul, dan di semester kelima dan keenam pembelajaran difokuskan pada pemahaman tentang Iman kepada *Qadha* dan *Qadhar*

(Jakarta: Yudistira, 2007).

[27] H. Hasan AF, *PAI: Aqidah Akhlak* (Jakarta: Yudistira, 2007).

serta Iman pada Hari Akhir.

Secara umum, pembahasan tema-tema di atas diawali dengan tujuan pembelajaran. Tujuan yang dikembangkan bukan sekedar tujuan kognitif tetapi justru yang paling banyak ditekankan adalah tujuan afektif, di mana peserta didik diminta untuk meningkatkan kesadaran dan mengembangkan kepribadian peserta didik agar menjadi seorang siswa yang memiliki keimanan yang kokoh di tengah arus globalisasi sekarang ini.

Data di atas menunjukkan bahwa studi Akidah di pendidikan keagamaan formal seperti madrasah telah memadukan studi akidah dan studi akhlak ke dalam satu kesatuan mata pelajaran. Artinya, ada asumsi yang berkembang di kalangan endidik bahwa kajian-kajian akidah harus diiringi dengan kajian akhlak. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa studi Akidah yang spesifik, dalam bahan ajar di atas, hanya sebagian saja atau tepatnya setengah dari kesuluruhan materi ajar yang ditulis dalam buku pelajaran.

Sebelum lebih jauh berbicara tentang isi kajian yanga da di dalam buku pelajaran tersebut, konsep tentan perpaduan antara akidah dan akhlak merupakan perpaduan yang dihasilkan oleh penentu kebijakan pendidikan di Indonesia. Peneliti sendiri telah menelusuri akar epistemologis dan perbicangan serta tradisi kajian integratif kedua bidang keilmuan dalam Islam tersebut. Tidak dipungkiri bahwa di kalangan intelektual Muslim sendiri ada beberapa karya yang menunjukkan hal tersebut. Salah alasan megapa kedua kajian di atas disatukan, Abd al-Rahman bin Nasir al-Si'di menulis lantunan syair yang ke-25 dari *manzdumat*-nya[28]

[28] Abdurrahman bin Said al-Si'di, *Manhaj al-Haq: Mandzumah fi al-'Aqidah wa al-Akhlaq* (t: tp: t. th.), 6.

sebagai berikut;

وإيماننا قول وفعل ونية * من الخير والطاعات فيها نُقَيِّدُ

> Iman kami terdiri dari ikrar, tindakan, dan kesungguhan/ untuk berbuat baik dan patuh yang terdapat batasan-batasan di dalamnya.

Intelektual lain yang mencoba mengulas dan meruuskan relasi akhlak dan akidah adalah Sayyid Kamal al-Haidari dalam karyanya *Fi Dhilal al-'Aqidah wa al-Akhlaq.*[29] al-Haidari menegaskan pentinga konsep akhlak yang didasarkan atas prinsip-prinsip tauhid.[30] Oleh karena itu, secara cemerlang dapat disimpulkan bahwa perpaduan akidah dan akhlak merupakan ide yang bagus dan perlu dipertahankan dan dikembangkan lebih lanjut. Peserta didik diharapkan mampu memahami konsep-konsep teologis disatu sisi dan menumbuh kembangkan karakter, budi pekerti dan kepribadian peserta didik yang luhur. Mengintegrasikan akidah dan akhlak. Etika sangat penting dan strategis untuk diajarkan kepada anak-anak sejak dini karena etika merupakan aspek dasar yang harus ditanamkan dalam kehidupan anak-anak untuk kepentingan pribadinya secara individual maupun secara sosial. Namun demikian etika saja tidaklah cukup karena prinsip-prinsip dan tolok ukur kebaikan yang diusung etika cenderung relatif dan partikular. Manusia juga membutuhkan dimensi prinsipal dan tolok ukur yang stabil atau kokoh dan universal. Hal itu

---

[29] Sayyid Kamil al-Haidari, *fi dhilal al-'aqidah wa al-akhlaq* (Beirut: Dar al-Mahajjah al-Baidha, 2005).

[30] *Ibid,* hlm. 14.

hanya dapat disajikan oleh Agama dan yang paling prinsipil dari agama adalah keyakinan atau ajaran-ajaran dasarnya.[31]

Dalam konteks Islam, pandangan Su'di di atas menunjukkan bahwa konsep teologi Islam tidak semata teoretis namun juga termanifestasi dalam sikap-sikap kepatuhan dan keluhuran moral penganutnya. Interkoneksi dua bidang di atas tidak lepas dari perjalanan sejarah pewacanaan prinsip-prinsip keimanan di satu sisi dan etika sosial di sisi lain. Generasi pertama Islam, sebagaimana ditulis oleh Fazlur Rahman, mengekspresikan prinsip-prinsip keyakinan mereka dengan menghadirkan sikap asketis atau zuhud sehingga ekspresi keimanan adalah keselahan individual dalam beragama yang tertuang sikap bertasawuf.[32] Seiring perjalanan waktu, sikap tersebut kemudian terbelah menjadi dua mainstream gerakan keagamaan, *pertama,* kelompok rasioalistik yang melahirkan gagasan pemikiran keagamaan dengan nalar rasionalistik, dan; *kedua*, kelompok tradisionalistik yang melahirkan gagasan pemikiran dengan nalar ortodoksi. *Kelompok pertama* melahirkan tradisi filsafat dan kelompok teolog rasional, sedangkan *kelompok kedua* melahirkan tradisi tasawuf dan kelompok teolog tradisional. Dua mainstream pemikiran keagamaan inilah yang kemudian menimbulkan adanya jarak antara akidah di satu sisi dan akhlak di sisi lain. Keimanan dan akhlak seakan-akan dihadapkan pada dua pilihan yang sama yakni rasionalitas atau tradisionalitas sehingga kadang-kadang kedunya dipahami sebagai disiplin yang tidak saling menyapa. Kehadiran al-Ghazali yang berusaha menghidupkan kembali konsep

---

[31] Gagasan ini terispirasi dari pemikiran Nels F.S. Ferre, "Theology and Ethics," *The Journal of Religion,* Vol. 31, No. 4, (1951), 244-253.

[32] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1988).

ilmu-ilmu dalam Islam dan terintegrasi sebagai *ulum al-din* berdampak postif pada upaya menyapa kembali disilpin-disiplin kajian dalam Islam termasuk di antaranya disiplin akidah dan disiplin akhlak. Dengan demikan, dapat ditarik benang merah bahwa konsep akidah akhlak merupakan semangat orthodoksi Islam yang dikembangkan kembali pada abad ke-11 M setelah kemunculannya yang pertama pada era kenabian dan *khulafa al-rasyidun*. Pasca al-Ghazali, nalar teologi dalam Islam memang lebih kencang pada dmensi ortodoksinya disbanding dimensi rasionalitasnya, hal yang sama juga terjadi dalam diskursus etika. Jika pada era keemasan Islam, etika rasionalitas berkembang menjadi satu disiplin yang indipenden, namun pasca al-Ghazali etika berkembang sebagai bagian dari ortodoksi Islam.

Dari pembacaan terhadap rujukan/referensi yang dipakai oleh penulis buku-buku mata pelajaran *Akidah Akhlak* dan *Pendidikan Agama Islam* dapat disimpulkan bahwa secara umum Buku Ajar di atas menggunakan rujukan dari buku-buku akidah atau tauhid yang berbahasa Indonesia. Dari empat buku pelajaran MTs/SMP dan Aliyah/SMA gambaran referensinya adalah sebagai berikut; pertama, referensi dari buku-buku berbahasa Arab namun yang dipakai adalah terjemahannya. Buku-buku referensi tersebut adalah sebagai berikut;

Tabel I

Referensi Karya Terjemahan

No.	Penulis	Nama	Buku/Kitab
1	Sayid Sabiq	Akidah Islam العقيدة الإسلامية	Bandung: Diponegoro, 1990

2	Jabir al-Jazairi	Akidah Seorang Mukmin عقيدة العوام	Jakarta: Pustaka Mantiq, 1994
3	Jamaluddin al-Qasimi	Mauidhatul Muk-minin موعظة المؤمنين	Bandung: Diponegoro, 1975
4	Muhammad Abduh	Risalah Tauhid رسالة التوحيد	Jakarta: Bulan Bintang, 1976
5	Mohammad Bin Abd. Wahhab	Kitab Tauhid كتاب التوحيد	Surabaya: Bina Ilmu
6	Hasan al-Banna	Akidah Islam عقيدة الإسلام	Bandung: al-Ma'arif, 1983
7	Abu Hamid al-Ghazali	Ihya Ulum al-Din إحياء علوم الدين	Jakarta: Faizin, 1985.

Dari tujuh referensi di atas nampak jelas bahwa kebanyakan karya-karya yang dijadikan rujukan adalah karya-karya kitab *kalām* (tauhid/*kalām*) yang memiliki afiliasi kuat terhadap aliran atau mazhab *ahl al-sunnah wa al-Jama'ah*. Namun demikian, di dalam golongan *ahl al-sunnah* ini tidak satu warna, ada beberapa tokoh modernis seperti Muhammad Abduh, tekstualis-Wahabis seperti al-Qasimi dan Muhammad bin Abd al-Wahhab sendiri, dan ada pula yang akademis murni seperti halnya Sayyid Sabiq. Secara umum, pengaruh dari konstruksi sebuah pemikiran sebagaimana dipahami oleh penulis referensi-referensi di atas mungkin tidak dirasakan baik oleh guru ataupun oleh peserta didik, namun jika dipahami lebih dalam dan bagaimana transmisi pengetahuan berikut *episteme* yang

dibangun maka pengaruh tersebut tetap akan membekas di kalangan peserta didik. Tentu pengaruhnya jelas positif, tidak ada pengaruh negatif. Pengaruh negatif akan muncul jika makna-makna positif yang ada di dalamnya menjadi kekuatan ideologis yang tertutup sehingga atau bahkan bisa menjadi destruktif jika apa yang sudah dianggap sebagai sebuah kebenaran dan keyakinan yang paling benar atau final justru kemudian disalahartikan atau bahkan ditafsirkan.

Data di atas juga menunjukkan bahwa referensi karya-karya terjemahan di atas lahir dari tahun 1970-an sampai dengan 1990-an. Artinya, di sini jelas bahwa teks-teks lama masih mendominasi buku-buku pelajaran *kalām* di tingkat SMP dan SMA. Referensi klasik bukan berarti temanya menjadi usang, karena tema-tema kalām dalam referensi kapanpun lahirnya akan memiliki tema pokok yang sama. Yang membedakan adalah proses aktualisasi tema pokok dengan realitas sosial dan problematikanya. Artinya, ada kemungkinan bahwa studi-studi kalām Islam yang ada masih kekurangan proses aktualisasi. Indikasi ini juga terdapat dalam bahan-bahan rujukan berbahasa Indonesia yang digunakan dalam penyusunan Buku Ajar di atas.

Tabel II
Buku Referensi Berbahasa Indonesia

No.	Nama Penulis	Nama Buku	Penerbit
1	Dewan Redaksi	Ensiklopedi Islam	Jakarta: van Houve, 1993
2	Hasbi al-Shiddiqi	Akidah Islam	Jakarta: Bulan Bintang

3	Abdurrahman	Pagar Iman dan Islam	Semarang: Kalām Mulia
4	Departemen Agama RI	Bimbingan Keimanan untuk Siswa SMTA	Jakarta: Depag, 1985
5	Imamuddin Abd. Rahim	Kuliah Tauhid	Jakarta: Yasin, 1990
6	Abdullah Azzam	Akidah Landasan Pokok Membina Umat	Jakarta: Gema Insani, 1993

Enam referensi di atas tidak lahir dari kalangan akademisi yang memiliki kemapanan keilmuan dan kemampuan khusus tentang wacana kalām Islam. Hanya Hasbi ash-Shiddiqi yang bergelar guru besar, itupun guru besar bidang syari'ah. Paparan di atas bukan berarti apa yang ditulis oleh penulis-penulis tersebut tidak memiliki kualitas. Namun demikian, hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa buku-buku pegangan untuk dijadikan bahan ajar tampaknya masih belum digarap secara serius. Rujukan yang digunakan untuk menulis buku-buku pelajaran *kalām* adalah rujukan sekunder (*secondary resources*) tanpa kualifikasi. Padahal, sekali lagi, ketidakseriusan dalam penulisan bahan ajar perihal *kalām* akan berimplikasi langsung pada proses pembelajaran dan hasil yang dicapai dari proses tersebut.

Dari segi materi atau isi pembahasan, secara umum tema-tema yang disajikan masih sama atau bahwa tidak ada titik tekan tertentu terhadap ideologi atau pemahaman tertentu pula. Hal itu terjadi karena memang penulis buku teks tidak memiliki afiliasi kuat terhadap ideologi tertentu, sehingga gagasan-gagasan yang dituangkan secara umum datar-datar saja. Artinya, apa yang disuguhkan oleh penulis

untuk dijadikan bahan ajar atau materi yang akan diberikan kepada siswa belum memiliki karakter pengakajian yang kuat sebagai suatu informasi pengetahuan yang berkaitan dengan prinsip-prinsip keyakinan. Pada saat yang sama, secara umum materi yang dinformasikan juga masih bersifat deskriptif, gagasan-gagasan yang diinformasikan kepada siswa tanpa diberi penekanan pada konsekuensi, logika, dan tujuan yang hendak dicapai dari materi-materi yang disiapkan untuk diajarkan kepada peserta didik. Peserta didik sekadar diberi prinsip-prinsip keyakinan tentang suatu gagasan yang berisifat informatif tetapi belum disertai dengan seperangkat argumen yang menguatkan prinsip-prinsip keyakinan yang diangap benar tersebut. Padahal argument tersebut merupakan satu satunya jalan untuk membuktikan prinsip-prinsip keyakinan yang dianggap benar itu.

Pada saat yang sama, materi-materi kajian *kalām* di atas masih berpatokan pada pemahaman dan konsep *kalām* klasik, persoalan-persoalan kontemporer seperti lingkungan, kemanusiaan, realitas keyakinan lain belum disentuh sama sekali. Kalaupun ada kajian tentang tema-tema tersebut hanya disinggung secara sepintas dan itupun di mata pelajaran lain, yakni *Pendidikan Kewarganegaraan*. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa wacana lingkungan, kemanusiaan, dan keyakinan lain hanya diorientasikan untuk menjadi bagian dari sikap dan perilaku peserta didik dan belum menjadi bagian dari prinsip-prinsip keimanan. Secara apologis, mendahulukan hal-hal yang prinsip yakni dasar-dasar keimanan di atas untuk dipahami memang dibenarkan, namun meninggalkan atau menutup kemungkinan lahirnya konsep-konsep baru yang menjadi bagian dari prinsip-prinsip tersebut menjadi persoalan lain.

Dengan sedikit gambaran di atas dapat disederhanakan bahwa kajian *kalām* di institusi pendidikan dasar dan menengah dipahami sebagai kajian atau pembelajaran akidah yang menjadi bagian dari pembalajaran agama. Khusus dalam konteks madrasah, pembalajaran akidah ditambah dengan kajian akhlak. Oleh karenanya ada korelasi yang sengaja dibangun antara akidah dan akhlak. Baik di pendidikan umum maupun di madrasah, pada umumnya, kajian tentang *kalām* masih difokuskan pada konsep *arkān al-imān* yang terkesan jauh dari problem-problem keagamaan yang dihadapi oleh siswa dalam kesehariannya. Materi kajian *kalām* yang ada tetap penting tetapi harus ada tafsir ulang baik makna maupun kontekstualisasinya sehingga tidak terkesan ketinggalan zaman, *out of date.*

C. Pewacanaan *Kalām* di Universitas

Selain di institusi-institusi pendidikan dasar dan menengah, studi kalām juga diajarkan di perguruan tinggi baik yang berbasis keislaman atau non keislaman. Pewacanaan *kalām* di perguruan tinggi atau universitas pada umumnya menjadi bagian dari pembelajaran agama Islam. Artinya, *kalām* merupakan bagian dari materi mata kuliah agama Islam atau keislaman, sementara di sebagian perguruan tinggi lainnya, khususnya perguruan tinggi keislaman, pewacanaan kalām dimasukkan ke dalam mata kuliah *Ilmu Tauhid*. orientasi kajian menjadi salah satu tolok ukur bagaimana pola, format atau materi kajian teologi Islam diberikan pada mahasiswa. Orientasi pengenalan dan sekaligus pemberian pengetahuan tentang teologi Islam sebagai keharusan (baca: mata kuliah wajib) baik di PTN/PTS maupun PTAI pada umumnya diberikan pada semester-semestaer awal. Di PTN/PTS, kuliah tentang teologi Islam

dengan mata kuliah *Agama Islam* atau *Akidah Islam*, sementara di PTKIN/PTKIS dikenal dengan mata kuliah *Ilmu Tauhid.*

Baik nama *Agama Islam, Akidah Islam,* maupun *Ilmu Tauhid,* semuanya diajarkan dalam waktu yang relatif singkat yakni 120 menit per minggu, selama 14 minggu, dengan bobot dua atau tiga SKS. Di PTN atau PTS yang menggunakan mata kuliah *Agama Islam* bisa jadi lebih dari tiga SKS. Artinya ada *Agama Islam I* dan ada pula *Agama Islam II* dan seterusnya. Dari sisi kuantitas atau bobot materi dan SKS, studi teologi Islam tergantung pada nama mata kuliah yang akan diajarkan.

Pada umumnya, perguruan tinggi yang berbasis keagamaan akan memisahkan atau memecah kajian-kajian pokok/dasar studi keislaman ke dalam beberapa mata kuliah sehingga studi teologi Islam (tauhid/*kalām*) memiliki porsi yang memang kecil yakni dua SKS atau tiga SKS. Sementara Perguruan Tinggi non-Keagamaan memasukkan studi *kalām* ke dalam satu mata kuliah yakni *Agama Islam*.

Ada banyak referensi yang digunakan dalam proses pembelajaran teologi Islam atau keislaman di Perguruan Tingggi Negeri. Untuk memudahkan proses analisis, kajian ini menggunakan data-data yang sudah matang dan data yang masih mentah. Data matang adalah hasil penelitian yang dilakukan oleh Abdul Munip dan kawan-kawan tentang Pola Pembelajaran Agama Islam di delapan PTN. Penelitian dilakukan pada tahun 2008.[33] Dari sisi waktu, mungkin perlu ada penelitian ulang, namun data yang sudah ada tersebut

---

[33] Abdul Munip, "Perkuliahan Agama Islam di Perguruan Tinggi Negeri: Sebuah Catatan Lapangan," *Jurnal Pendidikan Islam,* Vol. 5, No. 1 (2008), 16-42.

tentunya masih sangat relevan. Kajian ini terbantu karena terdapat banyak gambaran tentang bagaimana pola pembelajaran teologi Islam di PTN-PTN tersebut.

Satu hal yang perlu digarisbawahi bahwa pola dan proses transmisi pengetahuan teologi Islam yang diterima oleh mahasiswa kadang berbeda baik dari sisi materi, metodologi, epistemologi maupun eksiologinya antara apa yang disampaikan oleh dosen-dosen kepada mahasiswa dengan apa yang didapatkan oleh mahasiswa dari komunitas-komunitas keagamaan di kampus seperti Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan lembaga-lembaga lainnya. Artinya, dalam proses pemahaman tentang teologi Islam di kalangan mahasiswa yang secara umum dapat dikatakan masih awam dalam pemahaman keagamaannya sehingga apa yang terserap ke dalam pemahaman mahasiswa perihal teologi Islam pada akhirnya menjadi sesuatu yang cukup kompleks. Mahasiswa diajak ke dalam wilayah pertarungan pemikiran dan sebaran ide-ide tertentu.

Pengkajian Keagamaan dalam bentuk mata kuliah merupakan keharusan di setiap PTN sebagaimana terdapat dalam SK Dirjen Dikti Depdiknas No. 43/DIKTI/Kep/ 2006 tentang Rambu-Rambu Pelaksanaan Kelompok Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian di Perguruan Tinggi, tertanggal 2 Juni 2006. Peraturan tersebut sudah cukup memadai meski perlu juga disadari bahwa proses transmisi pengetahuan tentu tidak hanya dari bangku kuliah. Bahkan, proses pemahaman sebuah pengetahuan tertentu perihal teologi Islam yang didapat dari luar kampus justru lebih banyak dibandingkan apa yang didapat dari dalam kampus. Oleh karena itu, peran *monitoring* dan evaluasi semua pihak mutlak diperlukan.

Dalam konteks materi yang diajarkan, Abdul Munip

menjelaskan bahwa materi kajian teologi Islam sebagai suatu mata kuliah cenderung bersifat tematik yakni tema-tema pokok dalam akidah dan agama Islam. Tema-tema tersebut dideskripsikan dalam bahasa Arab yang kurang tepat namun terkesan sangat islami. Dari pembacaan peneliti terhadap tema-tema kajian yang di gunakan oleh Universitas Indonesia dan Universitas Lampung Mangkurat orientasi kajian cenderung ke penguatan sikap asertif dan moralitas serta kepatuhan mahasiswa dalam memahami dan menjalankan ajaran-ajaran keagamaan.

Dengan deskripsi di atas dapat dipahami bahwa proses pewacanaan kalām masih sangat minim, gagasan yang ada cendrung dalam bentuk doktrinasi. Pola pembelajaran yang demikian jelas akan membentuk sikap dan pandangan–pandangan teologis yang menyemaikan bibit apologetik dan bahkan bisa jadi bibit kekerasan dan radikalisme di kalangan mahasiswa. Padahal, dalam sejarahnya, kajian-kajian teologi Islam selalu hadir dalam ruang-ruang pendiskusian dan pewacanaan (*kalām*) yang dibangun dengan argumentasi dan pola argumen yang jelas.

Sedangkan data mentah yakni data-data yang berupa silabus atau buku rujukan yang diajarkan di PTN atau PTS. Ada dua data mentah yang dijadikan sampel dalam tulisan ini, yakni buku Daras yang ditulis oleh; (1) Ajat Sudrat, staf pengajar mata kuliah Pendidikan Agama Islam di berbagai jurusan di Universitas Negeri Yogyakarta, (2) Makhmud Syafe'i, staf pengajar Mata Kuliah pendidikan Agama Islam di Jurusan Manajemen Pariwisata Universitas Pendidikan Indonesia (UPI), (3) Yunahar Ilyas, staf pengajar Mata kuliah Agama Islam di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

Dari ketiga buku daras di atas, bahan ajar yang dibuat oleh Ajat Sudrajat cenderung bersifat pemikiran atau pewa-

canaan. Hal itu dapat dibaca dari *power point* yang dijadikan sebagai bahan media ajar. Hal yang sama juga ditulis oleh Makhmud Syafe'i dalam materi pertemuan keenam tentang Akidah Islam, Makhmud merumuskan Akidah Islam sebagaimana dipahami oleh al-Jazāiri dan pembagian pengetahuan Akidah Islam sebagaimana yang ditulis oleh Sayyid Sabiq dalam *Aqidah Islamiyyah*. Pada saat yang sama, dalam hal rujukan dan pemahaman suatu konsep tertentu dalam Akidah, Makhmud juga menggunakan pandangan Hasan al-Banna. Salah satu contoh yang mungkin perlu diberi penjelasan labih lanjut adalah adalah konsep Akidah *sam'iyyah* (keyakinan bebasis pada informasi dari kitab suci) sebagaimana disampaikan dari al-Qur'an dan manusia hanya perlu mendengar semata, tanpa perlu ada penalaran. Dimensi orthodoksi akan semakin kuat ketika konsep *sam'iyyah* dikembangkan sedemikian rupa di masyarakat.[34]

Buku Daras lainnya adalah karya Yunahar Ilyas dengan judul *Kuliah Akidah Islam*.[35] Buku ini menjadi referensi utama mahasiswa dalam mata kuliah Akidah Islam. Proses pemahaman keilmuan di ruang-ruang perkuliahan berlangsung efektif apalagi yang mengajar, misalnya, penulisnya sendiri. Ada proses transmisi pengetahuan yang lebih baik atau bahkan lebih maksimal. Tujuan pembelajaran teologi Islam, sebagaimana didiskripsikan oleh penulsnya, adalah untuk memperkaya pemahaman terhadap akidah serta meningkatkan keimanan. Adapun meteri yang diajarkan melingkupi keenam rukun iman, yaitu iman kepada Allah, iman kepada malaikat, iman kepada kitab-kitab Allah, iman kepada nabi

---

[34] Makhmud Syafe'i, "SAP dan SILBUS MK PAI," Jurusan Manajemen Pariswisata Fak. Pendidikan Ilmu Pegetahuan Sosial, Universitas Pendidikan Indonesia, 2009.

[35] Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam* (Yogyakarta: LPM UMY, 2010).

dan rasul, iman kepada hari akhir serta iman kepada takdir (*qadar*) Allah. Sebelum memasuki pembahasan keimanan, buku ini terlebih dahulu menjelaskan pengertian akidah, istilah-istilah, sumber-sumber, kaidah-kaidah dan fungsi dari akidah. Adapaun maksud kaidah-kaidah akidah adalah pemahaman tentang apa yang mampu dijangkau dan tidak dapat dijangkau oleh indera dan akal.

Dalam pemaparannya terhadap masing-masing rukun iman, penulis buku ini mengusulkan pendekatan dan sekaligus metode normatif dan non-normatif. Pendekatan normatif cenderung deskriptif dengan penguatan argumen-argumen *naqli* (tekstual dari al-Qur'an). Sementara pendekatan non-normatif menekankan pada korelasi prinsip-prinsip keimanan (*arkān al-īmān*) dengan perubahan sosial yang terjadi di masayarakat khususnya di Indonesia.

Berbeda dengan pembelajaran di Perguruan Tinggi Umum, pembelajaran teologi Islam di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) juah lebih kaya dengan materi dan pewacanaan. Kekayaan wacana ini disebabkan oleh tradisi kajian teologi Islam (tauhid/*kalām*) di PTKI yang jauh lebih kuat, mengakar dan berkesinambungan. Bahkan di PTKI Negeri tidak sedikit guru besar yang memfokuskan pada bidang tauhid/*kalām*. Gagasan-gagasan mereka menjadi garda depan pemahaman teologi Islam di kalangan kaum terpelajar di Indonesia, khususnya di kampus-kampus PTKIN/S. Konsep-konsep theologis yang relatif moderat menjadi konsumsi umum dan selalu dipublikasikan oleh intelektual Muslim yang berprofesi sebaga staf pengajar di PTKIN/S. Di antara mereka ada Harun Nasution, Nurcholis Madjid, dan masih banyak ilmuwan/teolog lainnya yang menekuni kajian teologi Islam dan kemudian didiskusikan

bersama mahasiswanya secara serius baik di strata satu, dua, maupun di strata tiga atau doktoral.

Dalam diskursus kalām di Indonesia modern, Harun Nasution merupakan salah satu professor *kalām* terkemuka pada zamannya, ia tidak saja dikenal sebagai penulis yang cukup produktif tentang studi-studi kalām namun juga terkenal sebagai penganjur pemikiran Mu'tazilah (aliran teologi rasionalisme dalam Islam) untuk digunakan demi kemajuan umat Islam Indonesia. Sementara gagasan-gagasan teologis Nurcholish Madjid mendorong nalar moderat di kalangan intelektual muda Muslim khususnya dan masyarakat Muslim di Indonesia pada umumnya.[36] Fauzan Saleh memberikan benang merah bahwa intelektual Muslim mejadi menjadi inisiator bagi lahirnya *the internal efforts of Muslim theologians to provide clearer expositions of doctrinal matters.*

D. Penutup

Paparan di atas memberikan garis besar bahwa tradisi pemikiran *kalām* di institusi pendidikan formal di Indonesia masih difokuskan pada persoalan-persoalan dasar-dasar keyakinan (*arkān al-īmān*) dan kaidah-kaidah atau pokok kajian lain yang berjumlah 50 atau 60 (*'aqāid khamsīn atau 'aqāid sittīn*). Dengan demikian, dari sisi materi, kajian *kalām* di Indonesia masih tertinggal atau paling tidak jalan di tempat. Pemahaman *kalām* masih diorientasikan sebagai suatu keyakinan semata tanpa ada pengkajian atau pewacanaan lebih lanjut sehingga dapat menyentuh dan mampu menjawab persoalan-persoalaan sosial dan kema-

---

[36] Richard C. Martin & Mark Woodward, *Defender of Reasion in Islam: Mu'tazilism form Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: Oneword, 1997), 160-167.

nusian yang ada. Efek orientasi tersebut menjadikan seluruh aktivitas pewacanaannya bersifat doktriner. Bahkan, dalam beberapa kasus di institusi pendidikan formal baik di tingkat menengah maupun di tingkat perguruan tinggi ada indikasi ke arah proses pengendapan gagasan teologi Islam atau ketauhidan/*kalām* yang tidak semata-mata sebagai sebuah keyakinan tetapi sudah menjadi ideologi perjuangan yang bersifat agitatif dan cenderung menyalahkan pemahaman lainnya.

Secercah harapan muncul dari kajian-kajian teologi Islam yang dikembangkan di institusi pendidikan tinggi Islam di mana studi kalām tidak semata dipahami sebagai sebuah doktrin keagamaan tetapi juga fakta keilmuan dan kesejarahan yang berkembang dari waktu ke waktu. Studi kalām di PTKIN/S berkembang secara dinamis menuju ke arah rasionalisasinya melalui inspirasi gagasan rasional Mu'tazilah yang disebarluaskan melalui tokoh Harun Nasution dan Nurcholis Majid yang membangun pemikiran moderat namun tidak lepas dari akar autentisitasnya. Dengan dinamika ini, studi kalām tidak melulu menggeluti persoalan teologis semata tetapi juga dapat menyentuh persoalan-persoalan kemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin. *Falsafah Kalām*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Arkoun, Mohammed. *Tarikhiyyat al-fikr al-'Arabi al-Islami.* Beirut: Markaz al-Inma', 1986.

Bull, Ronald Alan Lukens. "A Peaceful Jihad: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction," *Disertasi*. Arizona State University, 1997.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai.* Jakarta: LP3ES, 1994.

al-Faruqi, Ismail Raji. *Tauhid.* Bandung: Mizan, 1994.

Ferre, Nels F.S. "Theology and Ethics," *The Journal of Religion,* Vol. 31, No. 4 (1951).

Halstead, J. Mark "An Islamic Concept of Education," *Comparative Education.* Vol. 40, No. 4, (2004).

al-Haidari, Sayyid Kamil. *Fi Dhilal al-'Aqidah wa al-Akhlaq.* Beirut: Dar al-Mahajjah al-Baidha, 2005.

Hasan AF. *PAI: Akidah Akhlak*. Jakarta: Yudistira, 2007.

Ilyas, Yunahar. *Kuliah Akidah Islam*. Yogyakarta: LPM UMY, 2010.

al-Jabbār, Qādi Abd. *Syarkh Ushul al-Khamsah*. Cairo: Maktabah Wahbah, t.th.

Makdisi, George. *The Rise of College: Institutions of Learningn in Islam and in the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in Pesantren Milleu," *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, Dee*l 146, 2/3de Afl. (1990).

_____. "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of Tradition of Learning." Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World,* Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994.

Kaplan, Abraham. "Content Analysis and the Theory of Signs," *Philosophy of Science*, Vol. 10, No. 4, 1943.

Martin, Richard C. & Mark Woodward, *Defender of Reasion in Islam: Mu'tazilism form Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneword, 1997.

Moriss Janowitz, "Lasswell's Contribution to Content Analysis," *The Public Opinion Quarterly*, Vol. 3, No. 4, (1968-1969).

Multahim, dkk. *Pendidikan Agama Islam: Penuntun Akhlaq*. Jakarta: Yudistira, 2007.

Munip, Abdul. "Perkuliahan Agama Islam di Perguruan Tinggi Negeri: Sebuah Catatan Lapangan." *Jurnal Pendidikan Islam.* Vol 5, No. 1 (2008).

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1988.

Ritzer, George & Goodman Douglas. *Toeri Sosiologi Modern*, pent. Alimandan. Jakarta: Rajawali Press, 2005.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.

al-Sya'rani, Jalal al-Din. *Dalail al-Tauhid*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1998.

Shah, Mustafa "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalām." *Religion Compass,* Vol. 1, No. 4 (2007).

Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey,* Leiden: Brill, 2001.

al-Si'di, Abd al-Rahman bin Said. *Manhaj al-Haq: Mandzumah fi al-'Aqidah wa al-Akhlaq*. t: tp: t. th.

Steendbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern,* pent. Abdurrahman. Jakarta: LP3ES, 1994.

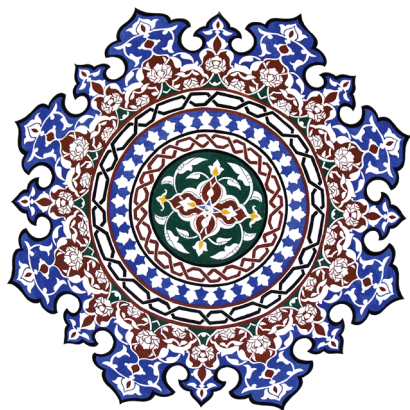
Syafe'i, Makhmud. "SAP dan SILBUS MK PAI," Jurusan Manajemen Pariswisata Fak. Pendidikan Ilmu Pegetahuan Sosial, Universitas Pendidikan Indonesia, 2009.

Tim Abdi Guru, *Ayo Belajar Agama Islam*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

Zeghal, Malika and Marc Gaborieau, "Authortes Religieuses en Islam." *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 49e Année, No. 125, (Januari-Maret, 2004).

Zuhri, H. *Pengantar Studi Tauhid*. Yogyakarta: Suka Press, 2014.

______. *Nalar Kalām Pertengahan*. Yogyakarta: FA Press, 2015.

______. "Genealogi dan Corak Studi Kalām di Indonesia." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* Vol. 6, No. 1 (2016).

KALĀM & FILSAFAT

METAFISIKA OKKASIONALISME DALAM TEOLOGI ISLAM ATOM (*JAWHAR FARD*) DAN AKSIDEN (*AL-ARDH*)

Iskandar Zulkarnain

A. Pendahuluan

Secara tradisional kita mengenal tiga cabang ilmu pengetahuan dalam Islam: fikih (syari'ah), ilmu kalam, dan tasawuf. Ketiganya lahir hampir secara sendiri-sendiri, tetapi tetap saling terkait. Ilmu Kalam misalnya, lahir sebagai kelanjutan dari kontroversi di sekitar pembunuhan Utsman. Kontroversi ini selanjutnya melahirkan teori tentang pelaku dosa besar. Golongan Khawarij mengatakan bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar menjadi kafir, oleh karena itu harus dibunuh. Menurut mereka, Utsman telah melakukan dosa besar. Garis kebijaksanaan nepotisme (sistem keluarga) yang dianutnya dalam memerintah bisa digolongkan sebagai perbuatan zalim, sehingga pembunuhan terhadapnya bisa dibenarkan. Dari konsepsi ini timbul pula pertanyaan lain. Jika perbuatan dosa besar dapat menyebabkan kekafiran, apakah manusia benar-benar bisa memilih perbuatannya sendiri, sebuah syarat bagi adanya tanggung jawab. Dari sini muncul berdebatan filosofis tentang apakah manusia itu bebas ataukah terikat. Pembahasan demikian makin ramai

menyusul masuknya Aristotelianisme dan memuncak pada finalisasi yang diberikan oleh al-Asy'ari dengan paradigma eksemplarnya.

Paradigma eksemplar adalah istilah khusus yang dipakai oleh Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolutions.* Bagi Kuhn, eksemplar adalah hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima secara umum. Eksemplar bisa berupa kebiasaan-kebiasaan nyata, keputusan-keputusan hukum yang diterima, hasil-hasil nyata perkembangan ilmu pengetahuan serta hasil-hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima secara umum. Mengapa diterima secara umum? Karena eksemplar itu menawarkan paradigma baru yang unik dan menarik kaum ilmuwan.

Dalam ilmu kalam hampir bisa dipastikan bahwa setiap aliran pasti memiliki eksemplarnya masing-masing sebagai pedoman dan penyangga aliran. Sebagian eksemplar disusun oleh pendiri alirannya maisng-masing, sementara sebagian yang lain, disusun oleh para pengikut yang muncul belakangan. Walaupun disusun bukan oleh pendiri aliran, namun apabila para pengikutnya menetapkannya sebagai panutan, maka kedudukannya sebagai eksemplar tetap tak tergoyahkan hingga muncul eksemplar lain yang disepakati menggantikannya.

Tiga buah karya al-Asy'ari merupakan eksemplar bagi paradigma jalan tengah yang dikemukakannya. Ketiga kitab itu adalah *Maqalat al-Islamiyyin* (pendapat-pendapat golongan-golongan Islam), *al-Ibanah 'an Ushul ad-Diyanah* (keterangan tentang dasar-dasar agama), dan *al-Luma'* (sorotan).

Dalam eksemplar-eksemplar di atas terdapat paradigma yang dianut oleh para penulisnya. Paradigma inilah

yang membedakan antara suatu pandangan akidah tertentu dengan pandangan yang lain. Untuk menangkap suatu paradigma, seseorang menggali lewat eksemplar-eksemplarnya.

Mengapa paradigma tekstualisme muncul pertama kali dalam ilmu kalam? Karena kemunculan paradigma ini lebih didorong oleh faktor adanya wahyu dan semangat yang tinggi untuk memahami wahyu semurni-murninya tanpa dinodai oleh logika yang lain. Oleh karena itu, metode yang dipilih saat itu adalah metode tekstualisme, yang sesungguhnya merupakan wujud dari pemanfaatan logika bahasa Arab, bahasa yang digunakan wahyu. Fenomena inilah yang dilihat oleh al-Jabari sebagai fenomena *al-bayan* yang telah menjadi kreasi terpenting umat Islam pada masa-masa awal Islam.

Karena persentuhannya dengan arus pemikiran filsuf Yunani dan keinginan para teolog Islam untuk mempertahankan doktrin atas dasar logika rasional tersebut, literatur-literatur kalam klasik—dalam kerangka apologi-dialektis secara tak terhindarkan juga mempersoalkan isu-isu filsafat. Isu-isu tersebut dari segi metodologis tidak hanya diletakkan dalam bahasan dialektis (*bayani*), tapi juga diskursif-demonstratif (*burhani*). Dari segi materi, isu-isu yang dibahas membentang dari isu-isu metafisis (*ma wana / ba'd ath-thabi'ah*), etis (*falsafah al-akhlaq*) hingga persoalan logika (*manthiq*), dan epistemologi ilmu (*mabhats al-'ulum*, atau *ibistimulijiyyat al-'ulum*, dalam bahasa Arab modern). Oleh karena itu, menurut Muhammad Abid al-Jabiri, tradisi *bayani* yang telah mengakar dalam wacana kalam klasik telah membahas secara sistematis dan filosofis persoalan-persoalan seperti *being and reality (al-wujud wa al-haqiqah; being* dan kenyataan), seperti pada Abu Hasyim dan 'Abd al-Jabbar (keduanya Mu'tazili), serta Ibn Taymiyyah (Salafi),

kausalitas (*as-sabab wa al-musabbab*) seperti pada al-Ghazali, Ibn Rusyd, dan 'Abd al-Jabbar, materi dan bentuk (*matter and form; al-maddah wa ash-shirah*), substansi (*al-jawhar*), aksiden (*al-'aradh*), atom *(jawhar fard*), teori ketersembunyian dan lompatan (*al-kumun wa ath-thafrah*), seperti pada an-Nazzam dan Mu'ammar, dan sebagainya. Untuk model literatur kalam klasik yang sarat dengan bahasan filsafat, al-Jabiri menyebut a*l-Muwaqif fi 'Ilm al-Kalam*-nya 'Adhud ad-Din al-Iji (1291-1355), untuk sekadar contoh, sebagai karya ensiklopedis masalah-masalah kalam dan filsafat.

Terjadinya interaksi filsafat dan doktrin, sebagaimana diuraikan di atas, berkaitan dengan rasionalisme teologi (*theological rationalism*) yang kebangkitannya diawali dengan kemunculan Mu'tazilah sebagai aliran Kalam (sko-lastisisme Islam) rasional di pertengahan abad ke-8 M. Kecuali faktor regio-politis, pengaruh Yahudi dan Kristen, serta pemikiran Yunani juga menjadi daya yang mendorong terjadinya akselerasi proses kemunculannya. Menurut Majid Fakhry dalam *A History of Islamic Philosophy,* kebanyakan sumber-sumber otoritatif klasik menyatakan bahwa isu per-tama yang menjadi kontroversi teologis adalah persoalan kebebasan/ketidakbebasan manusia *(free will and predesti-nation*).

Dalam tulisan ini akan dicoba menguraikan metafisika okkasionalisme kausalitas, atom dan aksiden dalam teologi Islam yang cukup menarik. Para teolog dan filosof banyak yang berpegang pada okkasionalisme, seperti al-Asya'iri, al-Ghazali, al-Baqillani, William of Ockhan, Maletranche dan David Hume.

Dalam teologi Islam kita mendapatkan kesan, bahwa ilmu kalam itu memamerkan beraneka ragam pendirian, di

samping kesatuan satu sama lain sulit untuk dicapai. Apakah hal itu boleh ditafsirkan sejajar dengan pluralisme. Barangkali keanekaragaman sebagai mozaik raksasa, setiap bagian mengembangkan seperti yang berarti kepada keseluruhan.

Sebagaimana dalam kalam dan membahas okkasionalisme dalam kalam merupakan, meminjam istilah Hassan Hanafi, sebagai usaha yang disebut sebagai *ihya 'al-tunas* (menghidupkan khazanah intelektual klasik).

B. Okkasionalisme dalam Filsafat dan Teologi

Dalam sejarah pemikiran perkembangan filsafat dan kalam di Barat dan Timur, bukan suatu perenungan pemikiran filsafat dan kalam itu tidak tampil secara tiba-tiba terlepas dari kondisi dan situasi yang kosong sama sekali. Perenungan pemikiran tersebut hanya bisa tampil bertolak dari pemikiran yang telah ada, paling tidak menggunakan termini (ungkapan), seperti pengertian yang sudah ada.

Seperti ungkapan okkasionalisme yang dalam pemikiran filsafat dan kalam sangat erat dengan metafisika. Istilah metafisika merupakan suatu ciptaan yang belakangan. Sesungguhnya istilah tersebut menunjuk pada tiga belas buku-buku Aristoteles, ilmu yang mempelajari hal ada sebagai hal ada (yang dibedakan dari satu atau yang lain bagian-bagian hal ada) dinamakan *prote philosophia* (filsafat pertama), sedangkan fisika oleh Aristoteles juga disebut "filsafat kedua".

Metafisika yang asal mulanya dalam konsepsi Aristoteles adalah studi tentang hal ada sebagai hal ada (hal ada sebagai demikian) mengalami perubahan yang dalam sehubungan dengan objeknya, tekanan maupun peristilahannya. Seorang filsuf dengan mempergunakan istilah "filsafat tentang hal

ada", menegaskan bahwa filsafat ini mempelajari semua hal yang nyata. Metafisika kadang-kadang juga disebut filsafat spekulatif untuk dilawankan dengan filsafat kritis. Dengan menggantikan eksistensi untuk hal ada, terdapat pendapat bahwa ahli-ahli metafisika mencurahkan pikirannya pada sifat dasar eksistensi. Khususnya di Perancis metafisika dianggap sebagai pencarian arti dari eksistensi manusia. Tetapi seorang ahli lainnya menulis bahwa metafisika sebagai bagian pusat dan utama dari filsafat mencoba memberikan kepada kita suatu gambaran yang komprehensif tentang apakah alam semesta dalam kelengkapannya. Dengan demikian, ada suatu pergeseran dari hal ada kepada alam semesta. Spekulasi metafisis adalah usaha-usaha untuk menemukan kebenaran-kebenaran mengenai alam semesta dengan pemikiran murni daripada dengan metode ilmiah tentang pengujian teori-teori dengan pengamatan dan eksperimen yang terkontrol. Suatu pandangan lain yang mirip mendefinisikan metafisika sebagai usaha untuk sampai pada suatu teori umum guna menerangkan dan melukiskan alam semesta sebagai suatu keseluruhan. Metodenya adalah deduktif, bukan empiris.

Metafisika okkasionalisme dalam filsafat juga berkaitan dengan persoalan hubungan antara jiwa dan badan, akal dan badan. Dalam hubungan antara jiwa dan badan, akal dan badan ada tiga paham yang penting, yaitu 1) interaksionisme, 2) paralelisme, dan 3) okkasionalisme yang masing-masing berbeda.

1) Interaksionisme

Pandangan orang awam (*common sense view*) yang diterima secara luas, pandangan tersebut telah masyur dalam diskusi-diskusi filsafat Descartes. Dalam pembicaraan ten-

tang pandangan bahwa akal itu merupakan substansi, kita telah melihat bahwa Descartes mengadakan pemisahan yang jelas antara akal dan materi. Akal adalah suatu substansi immaterial atau spiritual yang berpikir; materi adalah suatu substansi yang sifat pokoknya adalah keluasan (*extension*). Penyajian Descartes ini adalah ekspresi dari padangan orang awam. Kita tidak perlu menerima filsafat Descartes atau formulasinya tentang hubungan akal, badan, sekadar untuk menerima interaksionisme.

Menurut interaksionisme, di samping hubungan sebab-musabab fisik, dan hubungan sebab-musabab jiwa, akal dapat menyebabkan perubahan-perubahan dalam badan, dan perubahan badan dapat menimbulkan efek mental.

Banyak orang yang merasa terkesan oleh yang mereka anggap sebagai hubungan sebab-musabab atau hubungan timbal balik antara proses mental dan badan. Kondisi fisik kita mempengaruhi keadaan mental kita. Perubahan-perubahan badan mempengaruhi pandangan mental kita. Penyakit dalam otak mempengaruhi kehidupan mental dan pikiran kita. Suatu pukulan kepada kepala kita atau *uap chloroform* mungkin menyebabkan kita akan kehilangan kesadaran. Pengaruh mental dari obat bius, alkohol dan kopi telah diakui hampir oleh seluruh dunia. Jika pencernaan atau pembuangan kotoran badan terganggu orangnya menjadi sedih. Biasanya kita tidak dapat berpikir secara jernih atau berkonsentrasi kecuali jika proses badan kita berjalan lancar. Lebih dari itu, jika otak dan sistem syaraf kita berkembang baik, kekuatan akal kita juga bertambah.

2) Paralelisme

Untuk menghadapi penolakan-penolakan terhadap interaksionisme timbullah aliran paralelisme. Menurut aliran

tersebut, tak ada interaksi atau hubungan sebab-musabab antara dua bidang. Proses mental dan proses fisik, keduanya adalah nyata tetapi tak ada hubungan sebab-musabab di antara mereka, yang ada adalah yang satu mendampingi yang lain dalam waktu.

Hubungan sebab-musabab itu dapat diterima dalam bidang mental, karena suatu kejadian mental lain. Hubungan sebab-musabab juga dapat diterima dalam bidang fisik. Untuk menjelaskan hal tersebut, digambarkan dua kereta api yang masing-masing berjalan di samping lainnya di atas dua rel yang sejajar. Walaupun kedua kereta api itu paralel dan nampak bergerak bersama, pada hakikatnya mereka itu berjalan masing-masing menurut sistemnya sendiri dan tak terdapat hubungan sebab-musabab di antara mereka.

Contoh yang klasik tentang pandangan ini adalah sikap filosof Leibniz (1646-1716). Baginya terdapat "*preestablished harmony*" keserasian yang sudah diciptakan sebelumnya) dalam akal Tuhan dan penciptaan. Dua jam mungkin berjalan bersama-sama menunjukkan waktu yang tepat, oleh karena telah diciptakan begitu rupa, sehingga mereka dapat berjalan dalam keserasian. Leibniz percaya bahwa dunia telah diciptakan dan diatur agar akal dan materi selalu dapat bekerja dalam harmoni. Jalannya alam ditentukan oleh kekuatan yang terdapat dalam masing-masing unsur.

Paralelisme tidak pernah mendapat dukungan luas seperti yang didapatkan oleh interaksi dan beberapa teori lain. Paralelisme tampak seakan-akan ia telah membelah dunia menjadi dua bagian, mengingkari adanya problem, dan bukan mencari penjelasan.

Filosof Spinoza dan Kant menganggap akal dan badan sebagai dua aspek dari suatu realitas. Bagi Spinoza yang

mengikuti aliran *Pantheist*, realitas yang satu tersebut adalah Tuhan. Bagi Kant, realitas tersebut tidak dapat diketahui dan ia namakan *noumene*, "*thing-in-self*" (hakikat benda). Dengan begitu maka dua macam benda itu, yakni yang fisik dan yang mental, mempunyai hubungan sebab musabab.

3) Okkasionalisme

Pandangan lain dalam hubungan antara badan dan jiwa, akal dan badan dikalangan teolog adalah okkasionalisme yang berbeda dengan kedua pandangan yang telah disebutkan terdahulu. Okkasionalisme adalah teori tentang hubungan badan dengan jiwa yang dikemukakan oleh filsuf Perancis Nicolas Malebranche (1638-1715). Secara etimologi *occasionalism* berasal dari kata dasar *occasio* yang artinya kesempatan. Menurut teori ini jiwa tidak dapat mempengaruhi badan dan sebaliknya badan tidak dapat mempengaruhi jiwa. Tetapi pada kesempatan terjadinya perubahan badan. Tuhan menyebabkan perubahan yang sesuai dengannya dalam jiwa dan demikian pula dapat berlaku sebaliknya. Misalnya, pada kesempatan tangan seseorang terbakar api, maka Tuhan mengakibatkan rasa sakit dalam jiwanya. Sebaliknya, jiwa seseorang berkehendak mengulurkan tangannya (peristiwa dalam jiwa), maka Tuhan menyebabkan bahwa tangannya itu benar-benar diulurkan. Ini tidak berarti bahwa Tuhan turut-campur secara khusus dalam setiap peristiwa. Dalam hal ini Tuhan bekerja sebab penyebab menurut hukum-hukum yang tetap yang telah ditentukan satu kali untuk selamanya.

Jadi, dalam pandangan okkasionalisme Tuhan sebagai sebab dari segala sebab tidak ada sebab lain. Di kalangan pemikir Islam khususnya dalam kalam okkasionalisme mendapat tempat tersendiri seperti al-Asy'ari, al-Ghazali,

al-Baqillani, al-Juwiri. Pemikiran mereka mencerminkan apa yang disebut oleh Majid Fachry dengan *Islamic Occasionalism* dan salah satu timbulnya adalah *The Reaction of Islamic Scholasticism to Hellenism*. Dalam okkasionalisme mempunyai ajaran metafisika atom dan aksiden.

Majid Fachry menyebutkan bahwa okkasionalisme dalam Islam bisa diberi pengertian, *occasionalism can be defined as belief in the exclusive efficacy of god, of whose direct intervention the events of mature are alleged to be the over manifestation as "occasion"*. Dalam okkasionalisme bahwa Tuhan sebagai satu-satunya sebab *that there is only one true cause, because there is only one true God, that the mature as the force of everything is merely the will of God, that all the mature cause one not the real, but merely the occasion causes of mature affects.*

Dalam pemikiran filsafat dan teologi okkasionalisme menolak argumen-argumen tentang adanya Tuhan. Secara tradisional argumen-argumen tentang adanya Tuhan yang digunakan, yaitu argumen ontologis, kosmologis, dan teologis.

Argumen ontologis tentang adanya Tuhan mula-mula dikembangkan oleh Anseom pada Abad Pertengahan. Argumen tersebut berusaha untuk membuktikan adanya Tuhan dan ide tentang Tuhan yang dimiliki oleh manusia. Anseim berkata, "Kita mempunyai ide tentang zat yang sempurna dan itulah yang kita maksudkan dengan kata "Tuhan". Tuhan adalah "zat yang kita tak dapat menggambarkan zat yang lebih besar daripada-Nya". Jika Tuhan itu hanya merupakan sesuatu yang lebih besar daripada ide tersebut, yakni Tuhan yang tidak hanya ada dalam pikiran tetapi juga ada dalam realitas. Jika Tuhan hanya ada dalam pikiran, dan kita dapat memikirkan tentang sesuatu yang lebih besar

daripada Tuhan, tentu akan terjadi pertentangan dengan definisi Tuhan yang telah kita sepakati bersama. Kita dapat menambah "eksistensi" kepada ide dan memikirkan tentang suatu zat yang dapat dipikirkan tetapi mempunyai eksistensi sendiri. Adalah suatu kontradiksi untuk mengatakan bahwa kesempurnaan (Tuhan) tidak ada. Anseim mengatakan argumen tersebut dengan cara lain, yang mengarah bukan saja kepada eksistensi Tuhan tetapi kepada eksistensi yang wajib dan unik dari Tuhan. Tuhan diberi definisi demikian rupa sehingga mustahillah orang memikirkan bahwa Tuhan tidak ada.

Argumen ontologis mendapat kritik selama berabad-abad. Akhir-akhir ini terjadi beberapa diskusi. Kritik penting pertama datang dari Gaunilon, seorang pendeta Perancis; ia mengatakan bahwa cara berpikir Anseim akan membawa kita kepada konklusi-konklusi yang tak masuk akal. Gaunilon kemudian menyampaikan suatu argumen ontologi lain, mengenai suatu pulau yang sangat sempurna. Jika kita diberi ide tentang pulau semacam itu, kita dapat berkata bahwa jika pulau seperti itu tidak ada dalam realitas, tentu pulau itu tidak dapat dianggap sebagai yang paling sempurna. Kita tidak dapat mengambil kesimpulan adanya suatu zat dari ide tentang zat tersebut. Descartes dan Kant keduanya memusatkan kritik mereka atas landasan yang sama, sebagaimana yang dilakukan diskusi-diskusi modern tentang argumen ontologis, asumsi bahwa eksistensi adalah suatu predikat. Kant menekankan dan membuktikan dengan logika bahwa eksistensi bukan sifat (*property*) dan bukan predikat. Diskusi tersebut telah diteruskan oleh Bertrand Russel dalam analisanya tentang kata "eksistensi".

Argumen kosmologi. Usaha kedua yang penting untuk membuktikan realitas Tuhan dilakukan oleh

Thomas Aquinas (1224-1274) yang menyajikan lima cara untuk membuktikan wujud Tuhan. Bukti-bukti tersebut didasarkan atas premis yang sama; argumen kosmologi sering juga dinamakan argumen sebab pertama. Ia adalah suatu argumen deduktif yang menyatakan bahwa apa yang terjadi mesti mempunyai sebab, dan sebab ini juga mempunyai sebab dan seterusnya. Rangkaian sebab-sebab mungkin tanpa penghabisan atau mempunyai kritik permulaan dalam sebabnya yang pertama. Aquinas mengeluarkan kemungkinan adanya rangkaian sebab-sebab yang tak ada batasnya, dan mengambil kesimpulan bahwa harus terdapat sebab pertama yang kita namakan Tuhan.

Dalam tradisi Thomas, yakni pemikir-pemikir yang mengikuti Thomas Aquinas, sebagaimana diwakili oleh ahli-ahli teologi katolik, argumen kosmologi tentang eksistensi Tuhan telah mendapat tekanan yang luar biasa. Menurut argumen tersebut, kita harus membedakan antara ciri-ciri yang aksidental dan ciri-ciri yang esensial tentang realitas, atau antara objek-objek yang bersifat sementara dan objek-objek yang bersifat permanen. Tiap-tiap kejadian antara perubahan memerlukan suatu sebab, dan menurut logika, kita harus kembali ke belakang, kepada sebab yang berada sendiri, tanpa sebab atau kepada Tuhan yang berdiri sendiri. Oleh sebab itu, Tuhan bersifat imanen dalam alam; ia adalah prinsip pembentuk alam. Tuhan adalah syarat bagi perkembangan alam yang teratur serta sumber dan dasar yang permanen.

David Hume dan lain-lain telah mengkritik argumen tentang adanya Tuhan yang dinamakan argumen kosmologi. Mereka bertanya, "Apakah sebab pertama itu? Dan mereka mengatakan bahwa mungkin saja suatu rangkaian sebab-sebab itu tidak mempunyai permulaan. Jika tiap-tiap

kejadian harus mempunyai sebab, mengapa kita mesti berhenti dengan Tuhan? Jika ada kemungkinan tentang adanya kejadian-kejadian yang tak mempunyai sebab, apakah konsep Tuhan itu perlu? Terhadap kritik-kritik tersebut, para pendukung argumen menjawab bahwa argumen tersebut bukan argumen sementara dari akibat kepada sebab, tetapi argumen tentang "penataan wujud" dimana Tuhan dikatakan "penataan wujud yang tertinggi", dan dalam sifat itu Ia adalah "sebab yang tidak disebabkan" dari segala yang ada.

Argumen teleologi. Di antara argumen-argumen tentang adanya Tuhan argumen teologi, atau argumen dari rencana atau maksud dalam dunia, adalah argumen yang paling disenangi orang. Tata tertib dan kemajuan dalam alam menunjukkan suatu akal dan maksud yang imanen. Ambil contoh, proses perkembangan yang panjang yang menghasilkan otak dan akal manusia. Proses tersebut telah menghasilkan akal-akal yang mulai memahami alam, dan menghasilkan pikiran dan pemahaman. Bagaimana hal ini dapat terjadi jika tak ada perkembangan evolusi diarahkan?

Kritik terhadap argumen teleologi. Argumen teleologi mempunyai pengikut-pengikut yang pandai, pada zaman dahulu atau sekarang. Mereka itu mengambil kesimpulan dari adanya ketertiban, dan maksud alam, bahwa ada Tuhan yang mempunyai rencana. Walaupun Kant bersifat tajam dalam kritiknya terhadap argumen kosmologi dan ontologi, ia mengatakan bahwa argumen teleologi harus "disebutkan dengan rasa hormat". Walaupun begitu ia mengatakan bahwa argumen teleologi paling banyak hanya dapat menunjukkan suatu perancang yang tidak harus merupakan pencipta alam yang maha kuasa. Kritik-kritik lain merasa bahwa doktrin Darwin tentang pilihan alamiah telah melemahkan daya argumen teleologi.

Terdapat suatu kritik yang tajam lagi. Kritik-kritik tersebut mengatakan bahwa argumen teleologi mengasumsikan adanya penataan dan rencana. Keadaan dapat dilukiskan bahwa yang ada adalah ketidaktertiban, nasib, bahkan kekacauan; persepsi manusia tentang realitas biasanya tidak sadar akan adanya ketidakberesan yang fundamental dalam alam. Bagaimanapun, walaupun dapat dibuktikan bahwa ketertiban itu betul-betul ada, kesulitan untuk mengambil kesimpulan tentang adanya Tuhan yang transenden akan tetap ada.

Argumen-argumen tersebut merupakan suatu pola pikir hubungan sebab akibat sebagai yang dianggap okkasionalisme *secondary agents*, sedangkan sebab Tuhan dan kehendak Tuhan melebihi semuanya. Oleh karena itu, Kant dan Ockham menolak argumen-argumen tersebut, Ockhan memihak kepada Imam, sedangkan Kant menekankan *postulate of practical reason.*

C. Metafisika Okkasionalisme dalam Teologi Islam (*Kalam*), Atom (*Jawhar Fard*) dan Aksiden (*al-Ardh*)

Dari via antiqua ke via moderna

Dalam karyanya yang terkenal *al-Muqadimah*, sejarawan Arab Ibn Khaldun (w. 1406) dalam menguraikan tentang perkembangan kalam, melihat dengan jelas adanya perhentian dalam perkembangannya dari masa al-Ghazali dan selanjutnya. *Via antiqua*, yang ditandai dengan dialektika yang terutama diilhami oleh para ahli hukum, telah digantikan oleh *via moderna,* yang menggunakan silogisme Aristoteles sebagai alatnya yang terpenting.

Ketika teologi Islam (kalam) memperluas bidangnya, filsafat lalu menyusupinya sedemikian jauh sehingga

masalah-masalah yang semestinya termasuk teologi, pada akhir analisis yang panjang-lebar, diturunkan pada kategori dan permasalahan metafisika atau kosmologi.

Karena persentuhannya dengan arus pemikiran filsuf Yunani dan keinginan para teolog Islam untuk mempertahankan doktrin atas dasar logika rasional tersebut, literatur-literatur kalam klasik, dalam kerangka apologi-dialektis, secara tak terhindarkan juga mempersoalkan isu-isu filsafat. Oleh karena itu, menurut Muhammad Abid al-Jabiri, tradisi *bayani* yang telah mengakar dalam wacana kalam klasik telah membahas secara sistematis dan filosofis persoalan-persoalan seperti *being and reality (al-wujud wa al-haqiqah; being* dan kenyataan) serta kausalitas (*as-sabab wa al-musabbab*), materi dan bentuk (*matter and form; al-maddah wa ash-shura*h), substansi (*al-jawhar*), aksiden (*al-'aradh*), atom (*jawhar fard*), teori ketersembunyian dan lompatan (*al-kumun wa ath-thafrah*).

Terjadinya interaksi filsafat dan doktrin, sebagaimana diuraikan di atas, berkaitan dengan teologi (*theological rationalism*) yang kebangkitannya diawali dengan kemunculan Mu'tazilah sebagai aliran kalam (skolastisisme Islam) rasional di pertengahan abad ke-8 M. Kecuali faktor religio-politis, pengaruh Yunani dan Kristen, serta pemikiran Yunani juga menjadi daya yang mendorong terjadinya akselerasi proses kemunculannya. Menurut Majid Fachry dalam *A History of Islamic Philosophy,* kebanyakan sumber-sumber otoritatif klasik menyatakan bahwa isu pertama yang menjadi kontroversi teologis adalah persoalan kebebasan/ketidakbebasan manusia (*free will and predestination*).

Seperti kaum teologi mengambil teori Aristoteles tentang materi dan forma (*jawhar* dan *fard*) yang selalu melekat pada materi pada dasarnya kemungkinan semata,

dan jika dilengkapi dengan forma, jadilah ia sebagai wujud yang konkret. Jadi tidak ada wujud yang berasal dari tiada. Demikian juga persoalan sebab-akibat (*as-sabab wa al-musabbab*) yang telah dibahas oleh al-Ghazali, al-Asy'ari sampai David Hume. Mereka kaum teolog berpegang kuat pada *the will of God.* Pemahaman terhadap sebab-akibat memunculkan okkasionalisme, meskipun tidak dipungkiri juga merupakan reaksi terhadap Hellenisme terutama oleh al-Ghazali dan al-Asy'ari. Salah satu aspek yang penting dalam metafisika okkasionalisme yaitu ajaran atom dan aksiden. Menurut Majid Fachry, ciri okkasionalisme dalam kalam salah satunya ditandai persoalan aksiden dan atom (*al-aradh* dan *jawhar fard*).

Spekulasi metafisik tentang substansi dan aksiden, yang diprakarsai oleh Mu'tazilah pada abad ke-8, dilanjutkan dan disempurnakan oleh doktor-doktor pasca Mu'tazilah. Kaum Asy'ariyah, yang begitu tertarik kepada kemahakuasaan Tuhan di dunia, menemukan dalam atomisme suatu alat yang tepat untuk mendukung tuntutan-tuntutan teologis mereka. Sebuah pandangan dunia Aristotelian, yang dikuasai oleh proses-proses kausal yang mengembangkan dirinya sendiri hampir secara mekanik, tidak sesuai dengan tujuan mereka yang dinyatakan untuk menguatkan hak-istimewa Tuhan untuk bertindak bebas dan imperatif di dunia. Sebuah sandingan atom-atom yang bergantung, seperti aksiden-aksiden yang melekat padanya, pada kesenangan Tuhan, baik untuk menciptakan atau melangsungkan mereka, lebih cocok dalam pandangan mereka dengan gagasan kekuasaan Tuhan yang sewenang-wenang.

Terhadap para penghapus aksiden, ulama-ulama ini mengatakan bahwa gerak sebuah benda akibat diamnya, bisa saja terjadi karena benda itu sendiri atau karena sesuatu

yang lain. Alternatif pertama adalah rancu, karena benda tetap sama dalam dua keadaan yang berturut-turut dari gerak dan diam. Akibatnya, ia hanya bisa ada karena sesuatu yang lain dari benda itu, yang kita sebut aksiden. Demikian juga adanya sejumlah pukulan yang ditimbulkan oleh sebuah agen atas pasien, misalnya, berbeda dengan agen, pasien, atau alat pemukul itu. Karena itu jumlah pukulan merupakan sesuatu yang berbeda dengan semua faktor tersebut, dan merupakan apa yang kita pahami sebagai aksiden.

Jumlah aksiden yang diakui oleh kaum ortodoks ada tiga puluh. Secara umum mereka dapat dibagi menjadi aksiden-aksiden primer dan sekunder, tergantung pada apakah mereka menyertai substansi secara niscaya atau tidak. Aksiden-aksiden primer yang pertama adalah modi atau keadaan-keadaan (tunggalnya: *kaun*) seperti gerak, diam, gabungan, lokasi. Kemudian menyusul aksiden-aksiden warna, panas, dingin, dan sebagainya. Al-Ast'ari dilaporkan al-Baghdadi telah mempertahankan bahwa delapan buah aksiden selalu menyertai substansi, yaitu: gerak, warna, rasa, bau, panas atau lawannya, basah atau lawannya, hidup atau lawannya, dan akhirnya perlangsungan.

Variasi yang sangat aneh tentang tema aksiden-aksiden dianggap berasal dari ulama-ulama Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Oleh karena itu, kaum Mu'tazilah al-Ka'bi dan para pengikutnya dikatakan telah mempertahankan bahwa substansi dapat dilepaskan dari semua "aksiden-aksiden primer" ini kecuali warna; dan Abu Hasyim, putra al-Jubai, mempertahankan bahwa ketika pembentukannya sedang berlangsung, sebuah atom dapat dilepaskan dari semua aksiden kecuali aksiden wujud (*kaun*). Kaum Mu'tazilah yang lain, al-Shalihi, selangkah lebih maju dengan mengatakan bahwa sebuah atom bisa ada tanpa aksiden apapun.

Corak aksiden-aksiden inilah, seperti yang diceritakan oleh al-Baghdadi, yang membuat mereka tidak dapat dengan sendirinya dipengaruhi oleh susunan, kontak atau transmisi apapun, karena itu semua merupakan corak khas benda sendiri. Dalam hal ini mereka tidak pelak lagi mempunyai banyak kesamaan dengan atom, yang dikatakan oleh beberapa teolog tidak bisa dengan sendirinya menerima susunan, kontak atau gerak apapun. Meski demikian, bagaimanapun keduanya harus dibedakan, dengan berbagai kesulitan teoritisnya. Karena itu ulama-ulama Asy'ariyah dan, sampai taraf tertentu, juga Mu'tazilah melihat gejala-gejala gerak benar-benar mengherankan, dan mereka terpaksa menggunakan alat-alat yang jauh sangat menarik dalam upaya mereka menjelaskan gerak secara rasional. Al-Nadhdham, misalnya, menyederhanakan setiap aksiden atau kualitas, termasuk tindakan-tindakan manusia, menjadi kategori universal gerak, dan juga menerangkan diam sebagai sebuah "gerak intensi". Oleh sebab itu, ia menguatkan, ketika sebuah benda dikatakan diam pada sebuah titik tertentu, maka ia hanya dapat berarti bahwa ia telah "bergerak di dalamnya dua kali". Untuk menjelaskan kemungkinan mengisi suatu jarak tertentu, yang menurutnya terjadi dari sejumlah titik atau partikel yang tak terbatas, al-Nadhdham memperkenalkan konsep lompatan (*thafrah*), atau pandangan bahwa sebuah benda dapat bergerak dari titik A ke titik C tanpa melalui perantaraan titik B.

Kaum Asy'ariyah, yang menganut suatu konsep yang lauh lebih ekstrem tentang keterputusan (*discontinuous*) atau wujud yang sendiri-sendiri, memecahkan kesulitan-kesulitan itu dengan cara yang lain. Mereka mengemukakan pendapat bahwa gerak atau diam adalah keadaan-keadaan primer atau *modi* substansi, seperti yang telah dikemukakan.

Sebuah substansi yang bergerak dari satu titik ke titik yang lain adalah diam dalam hubungannya dengan titik kedua, tetapi bergerak dalam hubungannya dengan yang pertama. Hanya al-Qalanisi, seorang kaum Asy'ariyah yang sedikit tidak setuju, dilaporkan al-Baghdadi mempertahankan bahwa diam terdiri atas dua keadaan wujud yang berturut-turut pada tempat yang sama, sementara gerak terdiri atas dia keadaan yang berturut-turut pada tempat-tempat pertama dan kedua secara niscaya.

Segi yang sangat karakteristik dari atom *kalam*, seperti yang telah kita lihat, adalah sifat merek yang dapat dimusnahkan, yang dianut Asy'ariyah hampir tanpa terkecuali. Bukan hanya al-Baqillani tetapi juga pendiri aliran Asy'ariyah sendiri yakin bahwa aksiden-aksiden itu dapat hancur dengan sendirinya dan termasuk ke dalam kelompok "benda-benda sementara" (*a'rad*) dari dunia ini, dengan mengambil rujukan pada al-Qur'an (Surat [8]: 67 dan [46]: 25).

Dalam mendemonstrasikan kemungkinan hancurnya aksiden-aksiden itu, al-Baghdadi menyatakan bahwa "tesis tentang kemungkinan bertahannya aksiden-aksiden menurut adanya ketidakmungkinan mereka untuk dihancurkan. Karena jika sebuah aksiden dikatakan bertahan dengan sendirinya. maka ia tentu telah dapat mempertahankan keberadaanya sampai muncul lawannya yang mengharuskan ia musnah. Meskipun begitu, tidak ada alasan yang memuaskan yang dapat menjelaskan mengapa lawan yang seperti itu harus muncul dan dengan begitu merintangi kecenderungannya untuk menahan serangan tersebut.

Jadi perlangsungan substansi menjadi mungkin di dalamnya ada aksiden perlangsungan (*baqa*'). Meski begitu, karena aksiden tidak dapat berlangsung per se, maka dapat

disimpulkan bahwa kemampuan berlangsung substansi itu dirujukkan kepada aksiden perlangsungan lain secara tidak terbatas, atau kalau tidak prinsip perlangsungan yang lain harus diperkenalkan. Prinsip ini oleh kaum Asy'ariyah disamakan dengan keputusan Tuhan sendiri untuk memelihara kelangsungan wujud atau menghancurkan bila mau atom-atom atau komponen-komponen akhir objek-objek fisik di dunia ini. Baik aksiden-aksiden maupun atom-atom dimana mereka melekat menggantungkan perlangsungan mereka dengan cara ini pada keputusan Tuhan untuk mengulangi proses penciptaan mereka kembali selama ia menyukainya. Meskipun begitu, beberapa ulama Asy'ariyah menyadari perlunya memberikan penjelasan rasional tentang kehancuran atau kemusnahan sebuah benda pada akhirnya. Karena itu al-Baqillani memberikan kemusnahan (*fana*') sebagai tindakan menyembunyikan dua aksiden warna dan modus (*kaun*) dari benda itu. Karena sebuah benda tidak pernah dapat dipisahkan dari kedua aksiden ini, maka tindakan seperti itu secara niscaya, me-nurut hematnya, menuntut adanya kemusnahan benda itu. Karenanya kemusnahan yang seperti itu tidak tergantung pada melekatnya aksiden kehancuran dalam benda, sebuah tesis yang sekalipun aneh, tetapi paling tidak mempunyai seorang juru bicara. Al-Qalanisi mengatakan bahwa ketika Tuhan ingin menghancurkan sebuah benda tertentu, Ia menciptakan di dalamnya (*in it*) aksiden kehancuran yang menyebabkan kehancurannya dengan segera.

Sumbangan ulama-ulama Asy'ariyah yang terakhir, seperti al-Juwayni dan al-Syahrastani, terutama terletak dalam memperinci atau mempertahankan konsep-konsep atau metode-metode kemana aliran ini sebagai keseluruhan dimasukkan. Yang pertama, yang terkenal juga sebagai

Imam al-Haramayn, mengembangkan implikasi epistemologis dan teologis ajaran Asy'ariyah dalam kitab *al-Syamil,* tentang mana sebuah ringkasan, *al-Irsyad,* dibuat sang pengarang. Al-Syahrastani, seorang pengarang ahli ensiklopedik, menulis salah sebuah "heresiografi" yang sangat terkenal dan sangat lengkap dalam bahasa Arab, Kitab *al-Milal wa'l-Nihal.* Bagian kedua buku tersebut merupakan sumber yang tak ternilai harganya bagi penyusunan kembali lukisan Islam tentang filsafat Yunani. Di samping itu, al-Syahrastani menulis sebuah ikhtisar teologi, *Nihayat al-Iqdam*, yang mengungguli banyak risalah-risalah sebelumnya dalam hal kelengkapan dan kecermatan logikanya, sekalipun ia hanya menambah sedikit pengetahuan kita tentang tradisi skolastik dalam teologi.

D. Kesimpulan

1. **Okkasionalisme.** Aliran itu dinamakan *madhhab al-mabda w'al-alamat* yang artinya kurang lebih *yang terjadi di dunia tidak lebih dari alamat atau tanda saja dari penciptaan oleh Tuhan*. Peristiwa alam dan perbuatan manusia tak lain daripada kesempatan atau tanda penciptaan langsung oleh Tuhan. Dayaguna alami serta hubungan wajib antara sebab-akibat dalam ciptaan tidak ada. Setiap sesuatu terjadi oleh campur tangan lanjut al-Khaliq tanpa adanya sebab-sebab nyata. Tiap-tiap kejadian terdiri dari deretan terputus-putus atom-atom; atom-atom itu ditambahi aral wujud, yang tak dapat berlangsung lebih dari satu detik dan musnah pada detik berikutnya. Bila perwujudan diciptakan untuk kedua kalinya, maka itu terpisah dari yang pertama oleh ruang kosong (*khala*'). Antara yang pertama dan

yang kedua tiada hubungan kausal; hanya terdapat monokausalitas mutlak ilahi. Apabila suatu kejadian tampak sebagai akibat sebuah tindakan, maka penampakan itu semu saja, karena “akibat” tersebut secara langsung dan bebat ditakdirkan oleh Allah terlepas dari tindakan yang mendahuluinya.

2. **Atomisme,** al-Asy’ari mengaku dalam *Maqalat*-nya sebagai penganut atomisme. Teoretis mungkin bahwa paham itu dipinjamkan dari India. Dua darsana dalam filsafat Hindu, Nyaya dan Vaisheshika, berhaluan sedemikian itu. Menurut mereka dunia terdiri dari '*paramanu*', bagian-bagian yang paling kecil (bdk. Fakhry, *History* 47- 48). Tetapi historis ternyata bahwa atomisme dalam Islam berasal dari Yunani, itupun berdasarkan istilah yang dipakai ‘*la yatajazza’u*’ adalah terjemahan dari ‘*atomon*’, *yanqasimu* dari ‘*adiaireton*; atom juga disebut *jauhar* seperti *ousia* yunani. Istilah-istilah lain yang dipakai dalam filsafat Islam untuk atomisme berbunyi: *ashab al-dharrah, al-‘ayn, al-shay; al-nuqtah, al-jauhar al fard, al-juz; madhhab al-juz la hamil juz, ahl al-qismah* sama dengan mitos Yunani: *bagian*. Masih perlukah menyatakan bahwa atom yang dimaksudkan di sini sama sekali tidak bersangkutan dengan atom-atom dari ilmu fisika modern?

3. **Atomisme** itu mencerminkan suatu pandangan dunia yang esensial menjadi terputus-putus (diskontinu), dimana setiap hal sekadar mempunyai kepadatan ontologis karena putusan Tuhan, yang memberinya detik demi detik dan sekehendak-Nya. Pandangan itu memang menegaskan kebebasan dan kemahakuasaan Tuhan, bahkan *monocausalitas*-

Nya, tetapi menghancurkan derajat kepribadian manusia. Segala apa yang berubah di dunia berasal dari intervensi mendadak dari pihak Tuhan tanpa ada kemungkinan menghitung akibat sesuatu untuk masa depan.

4. **Spekulasi** metafisik tentang substansi dan aksiden, yang diprakarsai oleh Mu'tazilah pada abad ke-8, dilanjutkan dan disempurnakan oleh pasca-Mu'tazilah. Kaum Asy'ariyah, yang begitu tertarik kepada kemahakuasaan Tuhan di dunia, menemukan dalam atomisme suatu alat yang tepat untuk mendukung tuntutan-tuntutan teologis mereka. Sebuah pandangan-dunia Aristotelian, yang dikuasai oleh proses-proses kausal yang mengembangkan dirinya sendiri hampir secara mekanik, tidak sesuai dengan tujuan mereka yang dinyatakan untuk menguatkan hak-istimewa Tuhan untuk bertindak bebas dan imperatif di dunia. Sebuah sandingan atom-atom yang bergantung, seperti aksiden-aksiden yang melekat padanya, pada kesenangan Tuhan, baik untuk menciptakan atau melangsungkan mereka, lebih cocok dalam pandangan mereka dengan gagasan kekuasaan Tuhan yang sewenang-wenang.
5. **Soal sebab-musabab** (kausalitas). Atomisme ini tidak mengenai sebab tercipta yang juga disebut sebab-sebab yang kedua: (*causal secundae, asbab wasa'ith* atau *thanawiyah*). Hubungan wajib antara sebab dan akibat, yang dikira-kira manusia tampak jelas itu, merupakan perkiraan keliru tentang sebab yang semu. Secara asasi tiada ketertiban dalam dunia, tiada tabiat atau hukum tabiat (*laws of*

nature). Dalam bidang mental keadaan sama saja, itupun serba diskontinu. Tuhan bebas untuk menciptakan kesimpulan palsu sesudah pemikiran benar dan sebaliknya. Benda alam tidak lebih tunduk kepada gaya berat daripada kepada gaya melayang. Dua tambah dua sebetulnya tidak lebih harus menghasilkan empat daripada misalnya 573. Memang kefanaan dunia bersifat mutlak. Yang sebenarnya Ada hanya Tuhan.

6. Tidak hanya okkasionalisme yang mengkritik prinsip kausalitas, di Barat salah satu filosofnya adalah David Hume mengkritik kausalitas. Kritik David Hume terhadap prinsip kausalitas telah menimbulkan badai pembaharuan dalam pemikiran falasafi. Dialah yang membangunkan Emmanuel Kant dari ketiduran dogmatis. Akan tetapi, penyelesaian yang dikemukakan oleh Kant untuk menyelamatkan pemikiran ilmiah tidak didasarkan pada argumen akali. Hukum kausalitas, menurut Kant, adalah suatu kategori yang terdapat dalam akal yang menetapkan atau menyatakan dirinya pada pelbagai fenomena eksternal. Dalam zaman sekarang, pernyataan tentang sebab-akibat telah meniada dan diganti dengan (a) pernyataan korelasi yang berubah-ubah, dan (b) pernyataan adanya syarat-syarat ekstern yang jika telah sempurna dan lengkap, maka kesimpulan atau akibat tertentu akan terjadi. Dan jika syarat-syarat itu berubah, kesimpulan juga berubah. Menurut Bertrand Russel, tidak mungkin menetapkan prinsip kausalitas, tapi manusia tidak dapat meninggalkannya demi kepentingan hidupnya.

DAFTAR PUSTAKA

al-Asy'ari, Abu Hasan. *Maqalat al-Islamiyin*. Istambul, t.tp., 1939-1940.

Abdullah, M. Amin. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga." *Al-Jami'ah*. No. 65/VI/2000.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyat al 'Aql al-Arabi : Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqafat al-Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz atrs Tsaqafi al-'Arabi, 1993.

Angeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy*. New York: Barnes & Noble Bokks, 1981.

El-Hady, Aminullah. *Ibnu Rusyd: Pembela Tuhan (Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd*). Surabaya: LPAM. 2004.

Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.

Fanani, Muhyar. *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

Khaldun, Ibn. *Al Muqaddimah.*Kairo: t.tp. t.t

Khun, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions.* London: The University of Chicago Press, 1970.

Mudhofir, Ali. *Kamus Filsafat Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Runes, Dagobert D (ed.). *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Littlefield Adams Co., 1976.

Siswanto, Joko. *Sistem-sistem Metafisika Barat.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Titus, Harold H., dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat.* Terj. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang. 1984.

Wardani. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan.* Yogyakarta: LKIS. 2003.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Kalam.* Harvard University Press, 1976.

INTERPRETASI MUHAMMAD IQBAL TENTANG ATOMISME DALAM KALAM ASY'ARIYAH

Muzairi

A. Pendahuluan

Dalam sejarah pemikiran teologi Islam aliran Asy'ariyah yang dipelopori oleh Asy'ari meneguhkan kekuasaan dan rahmat Tuhan sebagai yang telah dipertahankan oleh ortodoksi. Setiap perbuatan manusia terjadi dengan Kehendak dan 'Ridha' Tuhan, baik perbuatan baik maupun buruk. Seperti dikatakan di muka, al-Asy'ari sangat terpengaruh oleh reaksi kaum ortodoks terhadap doktrin Mu'tazilah yang seolah-olah membatasi Kekuasaan Tuhan. Dan, sesungguhnya, ia tidak menyembunyikan fakta bahwa ia tidak ingin menyimpang dari ajaran Ahmad Ibnu Hanbal. Kekuasan Tuhan ini selanjutnya didukung oleh teori atomistik tentang alam, yang mengingkari hukum sebab-akibat dan potensialitas dalm benda-benda alam, dan menonjolkan tindakan Tuhan yang langsung dalam peristiwa-peristiwa, baik peristiwa fisik maupun mental.

Kaum Asy'ariyah, yang begitu tertarik kepada Kemahakuasaan Tuhan di dunia, menemukan dalam atomisme suatu alat yang tepat untuk mendukung tuntutan-tuntutan

teologis mereka. Sebuah pandangan dunia Aristotelian, yang dikuasai oleh proses-proses kausal yang mengembangkan dirinya sendiri hampir secara mekanik, tidak sesuai dengan tujuan mereka yang dinyatakan untuk menguatkan hak-istimewa Tuhan untuk bertindak bebas dan imperatif di dunia. Sebuah sandingan atom-atom yang bergantung, seperti aksiden-aksiden yang melekat padanya, pada kesenangan Tuhan, baik untuk menciptakan atau melangsungkan mereka, lebih cocok dalam pandangan mereka dengan gagasan kekuasaan Tuhan yang sewenang-wenang.

Mc Donald menyebutkan atomisme Asy'ari sebagai "Islam's most original contribution to philosophy", oleh karena itu tidak heran kalau filsafat kalam itu merupakan gerakan filsafat Islam pertama di dalam sejarah pemikiran Islam. Walaupun paham tersebut banyak kritik dan ada yang memandang sesuatu yang positif hal ini dilakukan oleh Muhammad Iqbal yang memandang dan interpretasi atomisme Asy'ari kedalam suatu paham pluralisme rohani (*reality is, therefore, essentially spirit*) yang perinciannya menurut Iqbal harus digarap oleh teologi Islam di masa yang akan datang dengan sentuhan teknologi modern.

Tulisan ini ingin mencoba membahas interpretasi atomisme dalam kalam Asy'ari menurut tafsiran Muhammad Iqbal, tulisan ini tidak bermaksud untuk merangkum semuanya, tapi suatu cara tentatif menganalisis interpretasi Muhammad Iqbal terhadap Atomisme. Semoga bermanfaat. Aamiin.

B. Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal lahir di Sialkot, daerah Punjab bagian Barat, pada 22 Februari 1873. Leluhur Muhammad Iqbal

adalah keturunan Brahmana yang telah memeluk Islam sejak kira-kira tiga abad sebelum ia lahir (Ralibi, 1983: 13).[1]

Pendidikan formal Muhammad Iqbal tingkat dasar dan menengah ditempuh di Scottish Mission School. Mir Hasan adalah pembimbingnya, yang mengajarkan cita dan jiwa keislaman, sehingga dalam diri Muhammad Iqbal tertanam jiwa keislaman. Pendidikan Muhammad Iqbal di Sialkot selesai pada tahun 1895, setelah itu Muhammad Iqbal masuk Government College Lahore. Muhammad Iqbal berkenalan dengan Sir Thomas Arnold, guru yang memperkenalkan kepadanya sastra-sastra dan pemikiran baru.[2] Muhammad Iqbal menyelesaikan studi di Government College Lahore pada tahun 1987. Tahun 1905, Muhammad Iqbal pergi ke Inggris untuk belajar filsafat di Universitas Cambridge di bawah bimbingan Mc Tagart. Pada tahun 1907, ia pergi ke Jerman, belajar bahasa Jerman untuk beberapa lama, lalu memasuki Universitas Munich. Di Universitas Munich ini ia mengajukan desertasi *The Development of Metaphysics in Persia*. Desertasi ini merupakan karya yang menyebabkan kemampuannya dalam meneliti dan keluasan pemikirannya dalam bidang filsafat diakui banyak orang untuk pertama kalinya. Muhammad Iqbal dari Jerman pergi ke London untuk belajar hukum, lulus dalam bidang advokat. Muhammad Iqbal juga masuk di School of Political Sciences untuk beberapa lama. Muhammad Iqbal kembali ke India pada tahun 1908. Setibanya di India, ia menjadi guru dalam bidang filsafat dan kesusastraan Inggris di Government Col-

---

[1] Muhammad Ansori Lidinillah, *Agama dan Aktualitas Diri Perspektif Filsafat Muhammad Iqbal* (Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 2005), 6-10. Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Tough in Islam* (New Delhi: Kitab Bavana, 1981), I.

[2] Lidinillah, *Agama dan Aktualitas*, 6-10.

lege Lahore. Namun akhirnya, ia memilih advokat sebagai bidang profesi yang ditekuni hingga tahun 1934.[3]

Bidang kesusastraan ditekuni Muhammad Iqbal sejak belajar di Sialkot. Muhammad Iqbal gemar sekali menggubah syair-syair dalam bahasa Urdu. Bakat Muhammad Iqbal semakin berkembang ketika pada tahun 1895 dia melanjutkan pelajaran ke Delhi, yang pada waktu itu merupakan pusat intelektual di India. Sajak-sajak gubahannya dari masa ke masa semakin meningkat hingga masa-masa ia terkenal. Muhammad Iqbal, meski demikian, tidak suka disebut sebagai penyair, karena syiar Islam lebih menjadi pusat perhatiannya. Syair-syairnya hanyalah merupakan alat mendakwahkan nilai-nilai dan jiwa keislaman yang diyakini kebenarannya. Muhammad Iqbal berpendapat, suatu puisi atau syair hendaknya mampu menyampaikan pesan kehidupan abadi dan harapan yang akan menggugah semangat muslim.[4]

Muhammad Iqbal juga terjun di bidang politik. Ia sangat berperan dalam kehidupan politik, Muhammad Iqbal adalah arsitek negara Pakistan. Pada tahun 1927, ia terpilih sebagai anggota dewan legislatif Punjab. Jabatan ini dipegangnya selama tiga tahun. Tahun 1930, ia ditunjuk sebagai presiden sidang tahunan Liga Muslimin. Ketika itulah dalam sebuah pidatonya, Muhammad Iqbal mengemukakan gagasan tentang negara Islam di India. Cita-cita ini baru terwujud pada tahun 1947 tanpa Muhammad Iqbal dapat menyaksikannya. Kegiatan di bidang politik yang lain di antaranya

---

[3] *Ibid*. Lihat A. Khudori Saleh, *Wacama Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 299-303.

[4] Muhammad Iqbal mempunyai visi puisi masa depan yang berkaitan dengan kehidupan manusia dan situasi kekinian.

adalah pada tahun 1931 dan 1932 dua kali berturut-turut ia menghadiri konferensi meja bundar di Inggris dalam upaya pembentukan negara Indo-Pakistan.[5]

Muhammad Iqbal, baik sebagai pujangga, filsuf, politikus, ahli pendidikan dan ahli bidang hukum, adalah pribadi yang produktif hingga akhir hayatnya. Kegiatan-kegiatan yang dilakukan, baik dalam menekuni profesinya maupun dalam memberikan ceramah-ceramah, menggubah syair, menghadiri undangan dari pemimpin-pemimpin negara untuk memberi fatwa-fatwa agama dilakukannnya dengan penuh semangat hingga ketika ia jatuh sakit. Muhammad Iqbal wafat pada 21 April 1938.[6]

Pemikiran Muhammad Iqbal yang tertuang dalam harya-karyanya baik berbentuk prosa maupun puisi, serta dalam kuliah maupun pidato-pidatonya, memberi gambaran akan sikap pribadi dan pandangannya yang revolusioner, jauh menjangkau ke masa depan, dan bijaksana. Sikap itu tidak muncul begitu saja, namun merupakan ekspresi dari kualitas, kuantitas, dan keluasan pengetahuan serta pengalaman.

Iqbal mewariskan banyak karya tulis, berbentuk prosa, puisi, jawaban atas tanggapan orang atau kata pengantar bagi karya orang lain. Kebanyakan karya-karya ini menggunakan bahasa Persia, menurut Nicholson,[7] agar bisa diakses oleh dunia Islam, tidak hanya masyarakat India. Sebab, saat itu, bahasa Persi adalah bahasa yang dominan di dunia Islam dan dipakai masyarakat terpelajar. Karya-karyanya,

---

[5] Lidinillah, *Agama dan Aktualitas*, 8.

[6] *Ibid.*

[7] Sayed Abdul Vahid, *Studies in Iqbal* (Lahore: Ashraf Press, 1967), 157.

antara lain, *The Development of Metaphysic in Persia* (desertasi, terbit di London, 1908), *Asra-I Khudi* (Lahore, 11916, tentang proses mencapai insan kamil), *Rumuz-I Nukhudi* (Lahore, 1918), *Javid Nama*[8] (Lahore, 1932), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London, 1934), *Muzafir* (Lahore, 1936), *Zarh-I Kalim* (Lahore, 1937), *Bal-I Jibril* (Lahore, 1938), dan *Letters and Writings of Iqbal* (Karachi, 1967, kumpulan surat dan artikel Iqbal).[9]

C. Pandangan Muhammad Iqbal Terhadap Alam Pikiran Yunani dan Barat

Situasi antara dunia Barat dan Timur, pada akhir abad ke-19 masa ketika Muhammad Iqbal hidup, sangat berlainan. Timur berada dalam suatu keadaan yang sangat menyesakkan dan penuh kesukaran, dikalahkan dan dihina oleh musuh-musuhnya (Barat). Kemerosotan Timur menurut Muhammad Iqbal sebagian besar disebabkan oleh sistem filsafat yang mengajarkan penyanggahan diri dan peniadaan pribadi, tidak menghiraukan kehidupan dunia dan menjauhkan diri darinya.[10] Masuknya gagasan Plato dan neo-Platonis ke dunia Timur dan khususnya dunia Islam melancarkan pukulan yang sama dengan doktrin monisme dalam Weda dan Timur. Filsafat Plato[11] mengajarkan bahwa dunia ini sekedar rupa dan maya, sedang

---

[8] Muhammad Iqbal, *Javid Namah*, alih bahasa Muhammad Mohin (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987), xiv-xv. Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (London: Chapel Hill, 1981), 50, 70.

[9] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 117-120, 160, 198, 200, 230, 263, 273, 3060.

[10] Lidinillah, *Agama dan Aktualitas*, 17.

[11] *Ibid.*

doktrin monisme dalam Weda mengajarkan paham ketuhanan yang panteistik. Kedua ajaran tersebut mempunyai andil cukup besar dalam menciptakan keadaan dan sikap tidak menghargai kehidupan dunia. Sikap acuh tak acuh dengan kehidupan dunia, menjauhkan diri dari usaha untuk kehidupan dunia, dan hanya menekankan aspek rohaniah dalam hidup telah menyebabkan Timur berada dalam situasi yang memprihatinkan, terbelakang, dan tertekan, khususnya dalam hidup duniawi.[12]

Keadaan dunia Barat sangat berlainan dengan dunia Timur. Ditopang oleh filsafat materialisme, rasionalisme, dan positivisme, Barat berkembang pesat dalam hidup duniawi. Rasa tidak puas dengan keadaan, rasa ingin tahu di bidang ilmiah, telah melahirkan sikap dinamis. Aturan-aturan agama dan semua aturan yang sudah mapan dipertanyakan kembali. Tidak ada istilah dogma dalam kamus Barat. Akibatnya, ilmu pengetahuan dan teknologi berkembang pesat. Semangat untuk maju menggebu-gebu, persaingan antar kelompok terus berlangsung. Situasi Timur, bahkan, dimanfaatkan oleh Barat untuk memenuhi kebutuhan hidup duniawinya.[13]

Muhammad Iqbal mengakui bahwa tipe fatalisme yang menjatuhkan derajat manusia telah menguasai Timur dan

---

[12] Salah satu kritik Iqbal terhadap panteisme yaitu tentang tanggungjawab dan moral, dia juga menentang metafisika mistisisme. Sebagai seorang filosof dan pemikir, dia menampilkan diri sebagai tokoh "anti sistem", pendekatan anti sistemnya berkembang dan memunculkan filsafat yang dikenal dengan filsafat diri (ego). Lihat Manzhur Ahmad, "Metafisika Persia dan Iqbal," dalam Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia* (Bandung: PT. Mizan, 1990), 14-17.

[13] Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi, 1991), 5-7.

khususnya Islam selama berabad-abad. Muhammad Iqbal menunjukkan bahwa fatalisme[14] itu telah berkuasa karena

---

[14] Iqbal menguraikan tentang fatalisme tingkat tinggi, yang merupakan prinsip penciptaan sifat-sifat Uluhiyat dalam diri manusia, yaitu yang dihubungkan dengan iman, ia mengatakan sebagai berikut:

> *Iman is not merely a passive belief in one or more propositions of a certain kind; it is living assurance begotten of a rare experience. Strong personalities alone are capable of rising to this experience and the higher "fatalism" implied in it. Napoleon is reported to have said – I am a thing, not a person. This is one way in which unitive experience expresses itself. In the history of religious experience in Islam which, according to the Prophet, consist in the "creation of Divine attributes in man", this experience has found expression in such phrases as –"I am tive truth" (Hallaj), "I am Time" (Muhammad), "I am the speaking Qur'an" (Ali), "Glory to me" (Ba Yazid). In the higher Sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effacing its own identity by some sort of absorption into the infinite Ego; it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite.*
>
> (Iman bukanlah sekadar percaya secara pasif akan satu masalah tertentu, melainkan merupakan keyakinan merupakan keyakinan yang hidup, yang didapatkan dari suatu pengalaman yang jarang terjadi. Hanya pribadi-pribadi yang kuat sajalah yang sanggup naik ketingkat pengalaman ini dan ke "Fatalisme" tingkat tinggi yang tersirat di dalamnya. Konon Napoleon pernah berkata: "Aku adalah benda, bukan person". Ini adalah satu cara dimana pengalaman yang mempersatukan dapat menyatakan dirinya. Dalam sejarah pengalaman religius dalam Islam yang menurut Nabi, merupakan "penciptaan sifat-sifat Uluhiyat dalam diri manusia", pengalaman ini telah menemukan pernyataannya dalam kalimat-kalimat semacam "Aku adalah kebenaran kreatif" (Hallaj), "Akulah waktu" (Muhammad), "Aku Qur'an yang berkata-kata" (Ali), "Muliakanlah daku" (Ba Yazid). Di dalam Sufisme Islam yang bertingkat lebih tinggi pengalaman yang mempersatukan itu bukanlah ego – terbatas yang mengatasi identitasnya sendiri dengan semacam peleburan kedalam Ego Tak-Terbatas, melainkan Yang Tak-Terbataslah yang masuk ke dalam pelukan kasih sayang sang-terbatas).
>
> Iqbal, *The Reconstruction*, 109-110.

pengaruh filsafat, kurangnya pemahaman terhadap semangat hidup yang telah dipancarkan Islam terhadap muslim, dan karena pengaruh siasat politik.

Filsafat Yunani pernah berpengaruh besar dalam sejarah Islam. Hal ini mempunyai dampak bagi dunia Islam. Pemhaman terhadap al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam telah berjalan di bawah pengaruh filsafat Yunani. Akibatnya, semangat yang dipancarkan al-Qur'an tidak dapat dicerna secara asli.[15]

Muhammad Iqbal memberi contoh dengan menunjuk filsafat Plato yang berpengaruh terhdap pemikir Islam, yang sebenarnya filsafat Plato tersebut tidak sesuai dengan semangat al-Qur'an. Plato berpandangan bahwa dunia ini hanya rupa dan maya, realitas sesungguhnya adalah dalam ide. Berpangkal dari sini, Plato meremehkan persepsi indra, karena menurutnya persepsi indra hanya memberi opini semata tidak memberi pengetahuan yang sebenarnya. Akibat lebih jauh dari filsafat Plato, orang akan menjauhkan diri dari kehidupan dunia.[16] Nyata sekali perbedaan dengan al-Qur'an yang sangat menghargai persepsi indra dengan mengakui bahwa sikap yang didasarkan atas pengalaman indera adalah babak yang sangat perlu dalam kehidupan rohani manusia. Mereka itu bertanggung jawab kepada Tuhan atas perbuatannya di dunia. Al-Qur'an mengajarkan[17]

---

[15] *Ibid*, 2-5.

[16] *Ibid.*

[17] "*How unlike the Qur'an, which regards "hearing" and "sight" as the most valuable Divine gifts and declares them to be accountable to God for their activity in this world. This is what the earlier Muslim student of the Qur'an completely missed under the spell of classical speculation. They read the Qur'an in the light of Greek thought. It took them over 200 years to perceive—thought not quite clearly—that the spirit of the Qur'an was*

bahwa sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati semua itu akan ditanya. Muhammad Iqbal tidak sependapat dan bahkan menentang pandangan Plato. Realita itu hidup dalam kenyataan-kenyataan dan seorang makhluk seperti manusia yang harus memelihara kehidupannya dalam suatu lingkungan yang penuh penghalang tidak boleh begitu saja mengabaikan sesuatu yang nyata dapat dilihat.

Dunia itu nyata sehingga manusia tidak boleh mengesampingkan hal-hal yang nyata-nyata dapat dipersepsi dengan indra. Manusia harus mencukupi kebutuhan hidup dengan amal perbuatan nyata. Peradaban tidak akan tahan lama, jika manusia mengabaikan kehidupan duniawi dan semata-mata menekankan segi ruhani secara berlebihan dalam mencari kebenaran. Cara ini menurut Muhammad Iqbal hanya menghasilkan teori tanpa kekuatan, sedangkan peradaban yang tahan lama tidak mungkin dibangun di atas teori saja.

Dalam pandangan Iqbal, pemikiran Muslim, dalam reaksinya terhadap filsafat Yunani, telah menegaskan kembali pengertian Qur'ani tentang kekonkritan realitas, baik dalam aspek empiris maupun spiritualnya. Dalam pengertian ini, kelahiran Islam menandai kelahiran "intelek induktif", yang memungkinkan timbulnya suatu kebudayaan ilmiah modern. Reaksi dari sejumlah teolog, seperti Ibn Hazm dan Ibn Taymiyah, terhadap logika Aristoteles menyiapkan tangga bagi munculnya logika induktif J.S. Mill dan empirisme pemikiran ilmiah modern.[18] Roger Bacon secara

essentially anti-classical, and the result of this perception was a kind of intellectual revolt, the full significance of which has not been realized even up to the present day." Iqbal, *The Reconstruction*, 3-4.

[18] *Ibid.*, 128-129.

umum dipandang berjasa oleh sejarawan-sejarawan Eropa karena telah memperkenalkan semangat pencarian ilmiah yang baru, tetapi "Di manakah Roger Bacon menerima pendidikan ilmiahnya?" tanya Iqbal. "Di universitas-universitas Islam Spanyol,"[19] jawabnya cepat. Hal ini membuktikan dengan meyakinkan, menurut hematnya, bahwa pernyataan bahwa filsafat Yunani menentukan karakter kebudayaan Muslim sama sekali tidak mempunyai dasar. Karena, sementara pemikir Yunani terutama tertarik kepada hal-hal yang abstrak, pemikir Muslim terutama berkisar kepada yang konkret, dan sementara cita-cita pemikir Yunani adalah proporsi, cita-cita kebudayaan Muslim dalam aspek-aspek spekulatif dan mistiknya adalah memiliki dan menikmati yang Tidak Terbatas.[20]

D. Kalam Asy'ariyah dan Atomisme

Dalam sebuah studi yang mendalam, baru-baru ini Gardet dan Anawati meneliti perkembangan *ilmu kalam* (teologi) dalam Islam, yang berfungsi menegaskan[21] dan menunjukkan rasionalitas iman, berbeda dengan penerimaan tanpa bertanya dari *taklid* (otoritas). Definisi terkenal dari Ibn Khaldun[22] menyebutkan, "Ilmu *Kalam* adalah suatu disiplin ilmu yang memberikan sarana untuk menguji dogma iman melalui argumen-argumen yang rasional

---

[19] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam* (Jakarta, Pustaka Pelajar, 1993), 482.

[20] *Ibid.*

[21] Joachim Wach, *The Comparative of Religions (Ilmu Perbandingan Agama)* terj. Jam Anuri (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1966), 107-108.

[22] *Ibid.*

dan menunjukkan kesalahan para pembaharu yang, dalam hubungannya dengan iman, telah membelakangi ajaran yang telah diikuti oleh golongan Salaf dan tradisionalis. Esensi dari doktrin ini adalah pengakuan terhadap Keesaan Allah.[23] Dalam ilmu kalam ortodoks sarana yang diakui hanyalah sumber-sumber utama (al-Qur'an, Sunnah, Ijma'), sementara dalam ilmu kalam yang lebih liberal atau "progresif", akal merupakan sumber yang sama pentingnya kalau bukan yang terutama. Menurut seorang modernis muslim yang besar, Syaikh Muhammad Abduh, "Akal menguji bukti-bukti bagi keimanan dan aturan tingkah laku yang telah ditetapkan agama untuk mengetahui apakah benar-benar berasal dari Tuhan."[24] Periode-periode pokok dari sejarah pertumbuhan ilmu kalam secara jelas diuraikan dalam studi ini. Ilmu tersebut bermula dari periode pembentukan di Madinah melalui periode penebaran (kontak dengan teologi Kristen) dan masa heroik ketika Mu'tazilah dipertentangkan dengan golongan *mutakallimin*, menuju masa kejayaan Asy'ariyah dan sintesa al-Ghazali. Kemudian diikuti dengan periode modern.

Ketika *kalam* memperluas bidangnya, filsafat lalu menyusupi sedemikian jauh sehingga masalah-masalah yang semestinya termasuk teologi, pada akhir analisis yang panjang-lebar, diturunkan pada kategori dan permasalahan metafisika atau kosmologi. Untuk membuktikan hal ini perlu memeriksa *Nihayat al-Aqdam* dari al-Syahrastani,[25] *Muhassal* dari Fakhr al-Din al-Razi (w. 1209), *Tawali al-*

---

[23] *Ibid.*

[24] Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus AN (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 36-37.

[25] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (London: Harvard University Press, 1976), 7-15.

Anwar dari al-Baidawi (w. 1286), seperti *Mawaqif* dari al-Iji (w. 1355) dengan tafsir dari al-Jurjani (w. 1413). Karya al-Iji dan al-Jurjani, bersama dengan tafsir dari para ahli tafsir lainnya, merupakan karya paling tebal (empat masing-masing lebih dari 500 halaman) dan paling sistematik dari pemikiran spekulatif Islam ortodoks. Namun demikian, suatu gebrakan yang sangat penting dan cukup signifikan yang dilakukan oleh Asy'ari dalam sejarah pemikiran Islam yang menimbulkan aliran Asy'ariyah.

Sebagai pendiri aliran Asy'ariyah, beliau nama lengkapnya adalah Abu al-Hasan 'Ali b. Ismail bin Ishaq bin Salim bin Ismail bin Abdullah bin Musa bin Bilal bin Abi Burdah bin Abi Musa al-Asy'ari (873–935) lahir di Basrah. Dia menjadi pengikut Mu'tazilah di Baghdad di bawah bimbingan al-Jubai (w. 917). Setelah selama 40 tahun mengikuti Mu'tazilah dan menyetujui asas-asas Mu'tazilah, Asy'ari mulai ragu-ragu tentangnya dan menghadap gurunya dengan pertanyaan sebagai berikut:

Dari tiga saudara, Zayd, Hasan, dan Amr; Zayd mati tua dan karena banyak amal salehnya masuk surga. Hasan mati muda, masih bayi, dan masuk *barzakh*. Amr mati tua, penuh dosa dan masuk neraka, maka dua tanya kepada Tuhan: "Mengapa saya tidak Kau biarkan mati muda juga?"[26] al-Jubai terjebak, tidak dapat menjawab. Sebabnya, sahut al-Asy'ari, karena *asl al-adl* dari Mu'tazilah tidak beres.[27]

Kemudian al-Asy'ari juga meragukan *asl al-tauhid* sampai membenarkan sifat-sifat Allah sebagai nyata, termasuk sifat Kalam atau al-Qur'an abadi. Mengenai kebebasan kemauan manusia, al-Asy'ari tidak melihat bagaimana

---

[26] Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 2010), 66-68.

[27] *Ibid.*

mendamaikannya dengan kekuasaan Ilahi, sehingga dia tidak menerima lagi adanya sebab-musabab tercipta. Alhasil pada suatu Jum'at pada tahun 912 ia naik mimbar di masjid besar dan berteriak: "Sampai kini saya berpendapat bahwa al-Qur'an diciptakan, bahwa Tuhan tak dapat dilihat dengan mata dan bahwa diri manusia menyebabkan perbuatannya. Sekarang saya menolak pendapat ini sebagai salah."[28]

Sebagai orang yang pernah menganut paham Mu'tazilah, Asy'ari tidak menjauhkan diri dari pemakaian akal-pikiran dan argumentasi pikiran.[29] Ia menentang dengan kerasnya mereka yang mengatakan bahwa pemakaian akal-pikiran dalam soal-soal agama atau membahas soal-soal yang tidak pernah disinggung-singgung Rasul adalah salah. Sahabat-sahabat Nabi sendiri sesudah Rasul wafat banyak membicarakan soal-soal baru. Meskipun demikian, mereka tidak disebut orang-orang sesat (*bid'ah*). Di dalam kitabnya, *Istihsan al-Khawdi fil 'Ilmi al-Kalam* (kebaikan menyelami ilmu kalam), ia menentang keras orang yang berkeberatan membela agama dengan ilmu kalam dan argumentasi pikiran, keberatan mana tidak ada dasarnya dalam al-Qur'an

[28] *Ibid.*

[29] Dalam kalam Asy'ari menurut Ibn Khaldun sebagaimana yang diterangkan di atas, beliau adalah seorang penganut Mu'tazilah karena itu ciri-ciri kalamnya menurut Ibn Khaldun berdasarkan pada *al-'akl* dan *al-nakl* dan juga memakai analogi. Karena itulah sistem kalam Asy'ari disebut kalam karena melibatkan apa yang disebut dengan *al-kalam al-nafsani (the expression speech of the soul*), juga merupakan *reflects the philosophic expression*. Yang merupakan *internal speech* yang berlainan dengan *uttered speech* dan semuanya itu menuju referensi apa yang disebut dengan *Kalamullah (the Word of God)* yang sering digunakan dalam metafisika penciptaan terutama metafisika penciptaan *creatio eks nihilo.* Wolfson, *The Philosophy*, 35-37.

maupun dalam Hadis.[30]

Dalam pada itu ia juga mengingkari orang-orang yang berlebihan-lebihan menghargai akal-pikiran, yaitu golongan Mu'tazilah. Karena golongan ini tidak mengakui sifat-sifat Tuhan, maka dikatakannya telah sesat, sebab mereka telah menjauhkan Tuhan dari sifat-sifatnya dan meletakkannya dalam bentuk yang tidak dapat diterima akal. Juga karena mereka mengingkari kemungkinan terlihatnya Tuhan dengan mata kepala. Apabila pendapat ini dibenarkan, maka akan berakibat tidak mengakui Hadis-hadis Nabi, salah satu tiang agama.[31]

Dengan demikian, jelaslah kedudukan Asy'ari, seperti yang digambarkan pengikut-pengikutnya, sebagai seorang muslim yang benar-benar ikhlas membela kepercayaannya, mempercayai sepenuhnya isi *nash-nash* al-Qur'an dan Hadis, dengan menjadikannya sebagai dasar/pokok di samping menggunakan akal-pikiran yang tugasnya tidak lebih daripada memperkuat *nash-nash* tersebut.

Kemudian daripada itu al-Asy'ari menciptakan sistem pikiran sendiri, mengarang banyak buku polemis melawan Mu'tazilah dan sejumlah buku positif. Daftar buku yang disusun oleh al-Asy'ari sendiri (*al-'Amad*) memuat 69 judul sampai tahun 931. Sesudahnya dia masih menulis 29 buku lain. Yang penting: *Maqalat al-Islamiyyin*, dan *Kitab al-Luma' fi'l-Radd 'ala Ahl 'al-Zaigh w'al-Bida'*[32] (buku cerah

---

[30] Hanafi M.A. *Teologi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 60-61.

[31] *Ibid.*

[32] Buku-buku tersebut sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, antara lain: al-Asy'ari, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Teologi Islam.* Lihat al-Asy'ari, *al-Ibanah 'an Ushul ad-Diyanah* (ttp,: Idarah Ath-Thiba'ah al-Muniriyyah t.t.); al-Asy'ari, *Kitab al-Luma' fi ar-Radd 'ala Ahl az-Zaigh wa al-Bida'* (Beirut: Katholikiyyah, 1952).

tentang polemik melawan para penyeleweng dan para pembaharu, diterbitkan dan diterangkan oleh R. Mc Carthy SY dari Baghdad). Dalam karya tersebut terdapat empat pokok yang menuntut perhatian dari sejarah filsafat: atomisme, soal sebab-musabab, kebebasan manusia dan keesaan Tuhan. Dalam karya tersebut di sini akan dikemukakan dua hal saja, yaitu atomisme dan soal sebab-musabab.

Salah satu pandangan Asy'ari yang cukup terkenal dan menjadi perdebatan adalah pandangannya terhadap atomisme, Asy'ari mengakui bahwa dirinya dalam *Maqalat al-Islamiyyin* sebagai paham atomisme. Secara teoretis dan historis mungkin bahwa paham itu dipinjamkan dari India. Dua darsana dalam filsafat Hindu, Nyaya dan Vaisheshika, berhaluan sedemikian itu. Menurut mereka dunia terdiri dari "*param-anu*" bagian-bagian yang paling kecil.[33] Tetapi historis ternyata bahwa atomisme dalam Islam berasal dari Yunani, itupun berdasarkan istilah yang dipakai "*la yatajazza'u*" adalah terjemahan dari "atonom"; *yangasimu* dari *adiaireton*, atom juga disebut *jauhar* seperti Ousia Yunani.[34] Istilah-istilah lain yang dipakai dalam filsafat Islam untuk atomisme berbunyi: *ashab al-dharrah, al-'ayn, al-shay, al-nuqtah, al-jauhar al fard, al-juz, madhhab al-juz la hamil juz, ah al-qismah la hamil qismah,* dan lain-lain, yang berarti aliran bagian yang tak terbagi lagi; *qismah* sama dengan *meros* Yunani: bagian. Masih perlukan menyatakan bahwa atom yang dimaksudkan di sini sama sekali tidak bersangkutan dengan atom-atom dari ilmu fisika modern.

Agaknya mengherankan bahwa al-Asy'ari dan kawan-kawan, dari antara sekian banyak sistem dalam filsafat

---

[33] Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 297-302.

[34] Wolfson, *The Philosophy,* 466-470.

Yunani justru memilih sistem yang paling goyah dan paling krusial dibantah, yaitu atomisme materialis dari Junkrit. Sistem itu sudah dikritik habis oleh Plato dan Aristoteles, kemudian ketika diperbaharui oleh Epicurus (w. 270 SM), ditolak oleh semua aliran filsafat Yunani.[35] Para Bapa Gereja, kemudian Ibn Sina, menyangkal juga, itupun karena motif rasional. Apa sebabnya pilihan itu? Rupanya atomisme dahulu menarik kaum Asy'ariyah, bukan karena asasnya, melainkan karena kesimpulan, yaitu ingkaran hubungan sebab-akibat.[36] Kemudian pilihan mereka diperkokoh oleh ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut: "Sesuatu biarlah sekecil *dharrah* (atom) tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu" (Q.S. Yunus [10]: 61), "tiada yang tersembunyi daripada-Nya seberat *dharrah* pun" (Q.S. Saba' [34]: 3), "Dia menghitung segala sesuatu satu per satu" (Q.S. al-Jin [72]: 28). Mengenai masalah sebab, maka firman Allah: "Allah menciptakanmu dan apa yang kau perbuat" (37/94) dan "Apabila Dia menghendaki sesuatu (*shay'an*), hanya berkata kepadanya: Jadilah, maka terjadilah ia" (*kun fa yakun*) (Q.S. an-Nahl [16]: 40).

Atomisme klasik ditanggalkan dari paham *maddah* abadi, tetapi dasarnya disetujui sampai mereka mendefinisikan atomisme sebagai berikut:

- Alam dunia fisik dan mental, yaitu apa saja selain Tuhan, terdiri dari jumlah tak terbatas atom-atom. Atom itu adalah wujud terakhir dan terurai dari alam, tidak menempati ruang, tidak berlangsung dalam waktu. Antara atom satu dengan yang lain terdapat vakum (*khala*') tanpa kontinuitas;

[35] *Ibid.*, 472-477.

[36] Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958), 9-21.

- Atom-atom setiap detik dijadikan dan berhenti berada. Sebegitu diciptakan, sebegitu dimusnahkan, lalu diciptakan kembali. Penciptaan itu berarti bahwa Tuhan mencurahkan aksiden ada (‘*aral baqa*’) kepada atom, aksiden itu tak dapat berlangsung dua detik berturut-turut. Pada detik (*waqt*) kedua dari eksistensinya sudah tidak ada. Atom berlangsung karena didiami *aral baqa* itu.
- Mengenai pemberhentian atom, ada yang mengatakan bahwa Tuhan hanya tidak melangsungkan aksiden ada, ada pula yang mengajar bahwa Tuhan menciptakan aksiden peniadaan (*aral fana*) sehingga atom itu musnah.

Mengenai sebab akibat atau pengingkaran hukum sebab akibat kemudian menjadi dasar utama aliran Asy’ariyah,[37] sehingga aliran ini tidak segan-segan menuduh orang yang menganut paham kausalitas kepada sebab-sebab lahir adalah kafir seperti filosof-filosof materialis.

Atomisme ini tidak mengenal sebab tercipta yang juga disebut sebab-sebab yang kedua: (*causal secundae, asbab wasa’ith* atau *thanawiyyah*). Hubungan wajib antara sebab dan akibat yang dikira-kira manusia tampak jelas itu, merupakan perkiraan keliru tentang sebab yang semu. Secara asasi tiada ketertiban dalam dunia, tiada tabiat atau hukum tabiat (*law of nature*). Dalam bidang mental keadaan sama saja,

---

[37] Bagi okkasionalisme bahwa tidak ada sebab akibat, semua itu karena *the Will of God,* Majid Fakhry mengatakan, “… that there is only true cause, because there is only one true God; that the nature or the force of everything is merely the will of God; that all the natural causes are not the real, but merely the occasional causes of natural effects.” *Ibid.*, 10-13.

itupun serba diskontinu. Tuhan bebas untuk menciptakan kesimpulan palsu sesudah pemikiran benar dan sebaliknya. Benda alam tidak lebih tunduk kepada gaya berat daripada kepada gaya melayang. Dua tambah dua sebetulnya tidak lebih harus menghasilkan empat daripada misalnya 573. Memang kefanaan dunia bersifat mutlak. Yang sebenarnya Ada hanyalah Tuhan.

Timbullah pertanyaan bagaimana manusia dapat hidup dalam dunia yang sebegitu asasi tak tentu? Tidaklah ajaran itu bertentangan dengan pengalaman manusia? al-Asy'ari menjawab soal itu dengan teori tentang *Sunnatullah*, 'Adat Allah'. Tuhan, sungguhpun tetap bebas untuk mendobrak hubungan empiris dan menghasilkan akibat lepas dari sebabnya, mempunyai kebiasaan untuk berkarya sesuai dengan dugaan dan harapan manusia. *Sunnatullah* itu tetap menjamin kedaulatan Ilahi yang mutlak: "Sesungguhnya Tuhanmu berbuat sekehendak-Nya" (3/40; 14/27; 22/18).

Dalam masalah atomisme terkait dengan kausalitas atau sebab akibat memang dalam pemikiran Asy'ariyah pengingkaran terhadap kausalitas[38] adalah salah satu ciri dalam kalam Asy'ari. Kausalitas itu berkaitan dengan pemikiran Aristoteles tentang pembedaan antara potensi dan aktus yang memunculkan pandangan Aristoteles tentang teori empat kausa.

Teori empat kausa (empat sebab) adalah teori Aristoteles yang paling populer. Empat sebab itu ialah sebab material, sebab formal, sebab efisien, dan sebab final. Sebab material

---

[38] Untuk uraian masalah kausalitas dan kritiknya oleh Ibn Rusyd dan Thomas Aquinas, lihat *Ibid.*, 85, khususnya "Averroes and Maimonides in their Polemic against Asy'arite Occasionalism" dan "The Causal Dilemma and the Thomist Synthesis." *Ibid.,* 139.

adalah sesuatu yang darinya sesuatu itu dibuat. Kayu adalah sebab material *polywood, polywood* dapat menjadi sebab material meja dan seterusnya. Sebab formal adalah bentuk atau struktur yang diterapkan pada materiil sehingga sesuatu memiliki pola atau konfigurasi tertentu. Sebab efisien adalah sesuatu peristiwa yang olehnya sesuatu terjadi. Sebab efisien ini biasanya menunjukkan dari mana sesuatu berasal yang memungkinkan sesuatu potensi menjadi teraktualisasi. Sebab final adalah maksud atau tujuan.[39]

E. Interpretasi Iqbal tentang Atom dalam Kalam Asy'ari

Perkenalan dengan atomisme tentu saja telah terjadi sebelum munculnya aliran Asy'ariyah sendiri, sekalipun Ibn Khaldun pernah mengatakan bahwa al-Baqillani bertanggung jawab atas "perkenalan dengan premis-premis rasional di atas mana pembuktian-pembuktian dan teori-teori bergantung, seperti eksistensi atom, kekosongn, dan proposisi bahwa sebuah aksiden tidak melekat dalam aksiden lain atau bertahan selama dua saat."[40]

Dari laporan-laporan tentang atomisme Islam yang dimuat dalam risalah yang paling awal tentang "skhisme dan *bid'ah*" Islam, *Maqalat at-Islamiyin,* yang ditulis oleh pen-

---

[39] Joko Siswanto, *Sistem-sistem Metafisika Dari Aristoteles Sampai Derrida* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1978), 13; Frederick Sontag, *Problems of Metaphysics* (Pennsylvania: Chandler Publishing Company, 1970), 46-52.

[40] Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 299; Richard M. Frank, "Bodies and Atom: The Asy'arie Analysis," dalam Michael E. Marmura, *Islamic Theology and Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1984), 39-50; lihat juga Wolfson, *The Philosophy,* 466-469.

diri aliran Asy'ariyah sendiri, nampaknya bahwa atomisme telah benar-benar mapan dalam lingkungan teologis menjelang abad ke-10. Oleh karena itu, Dlirar bin 'Amr, teman sezaman Washil bin 'Atha' (w. 748) dan merupakan salah seorang doktor Mu'tazilah Bashrah yang paling awal, nampaknya telah menjadi seorang teolog pertama yang menolak dualisme yang diterima secara umum antara substansi dan aksiden. Al-Asy'ari melaporkan bahwa Dlirar berpendapat, "Benda merupakan sebuah kumpulan aksiden-aksiden, yang sekali tergabung, menjadi pengembang aksiden-aksiden."[41]

Demikian juga, seorang materialis Syi'ah yang menganut suatu pandangan antropomorfik yang paling kasar tentang Tuhan, Hisyam bin al-Hakam, seperti yang telah kita lihat, menentang dualisme ortodoks ini dan menurunkan segala sesuatu ke dalam pengertian tubuh, yang menurut hematnya dapat dibagi *ad infinitum*, dan karena itu tidak tersusun dari atom-atom.

Menjelang abad ke-9, teori atomik Kalam mulai mengambil bentuk yang nyata. Dari penjelasan al-Asy'ari, kita dapat menyimpulkan bahwa Abu al-Hudzail (w. 841 atau 849); al-Iskafi (w. 854–855); al-Jubai (w. 915), guru al-Asy'ari sendiri; Mu'ammar, seorang teman sezaman Abu al-Hudzail; dan juga dua orang teman sezamannya, Hisyam al-Fuwathi dan 'Abbas bin Sulayman, menerima teori atom dalam salah satu bentuk atau bentuk yang lainnya. Misalnya, al-Jubai, doktor ini mendefinisikan substansi atau atom sebagai pengemban atau substratum aksiden-aksiden, yang seperti ia tambahkan, "Sudah demikian dalam dirinya, dan dapat dipahami sebagai substansi yang mendahului

[41] *Ibid;* lihat juga Hafeez Malik, *Iqbal Book and Philosophy* (Columbia: Colombia University Press, 1971), 236.

kejadiannya", barangkali dalam beberapa pemikiran Platonik yang utopis.[42] Pendapat-pendapat Asy'ariyah tersebut diatas mendapat penilaian dari Muhammad Iqbal, ia menjelaskan sebagai berikut:

> Di antara ahli-ahli pikir Asy'ari tidak salah lagi sudah berada di jalan yang benar dan sudah pula mendahului beberapa macam corak Idealisme yang lebih modern. Tetapi secara keseluruhannya, tujuan pergerakan Asy'ari ialah hanya hendak mempertahankan pikiran ortodok dengan bersenjatakan dialektika Yunani. Mu'tazilah menganggap agama hanya sebagai sebuah badan akidah saja dan mengabaikan sebagai suatu kenyataan vital. Cara-cara tanpa konsepsi dalam mendekati pengertian kebenaran itu tiada mendapat perhatian dan mereka mengecilkan pula arti agama hanya pada suatu sistem konsepsi logika yang berakhir pada sikap negatif semata.[43]

Untuk itulah Iqbal menafsirkan atomisme Asy'ariyah dengan cara yang lebih modern dan untuk memastikan kesesuaiannya dengan semangat Islam. Iqbal menafsirkan kembali atomisme Asy'ariyah dengan *term-term* "monadologi"[44] atau pluralisme spiritual, di mana setiap partikel

---

[42] Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 300.

[43] Iqbal, *The Reconstruction,* 4.

[44] Monadologi itu istilah dari filsafat Leibniz (1646-1716), monadologi dalam pengertian adalah *monadology* (Gk., monas, "*a unit*", *and logos, "the study of"; literally, "the study of monads"*). *The term was first used by Leibniz to designate his metaphysical system. A speculative analysis of an infinite number of self-determining monads at different levels of actualization operating in a rational PRESSTABLISHED HARMONY in accordance with the Prime Monad (God)*. Peter A Angeles, *Dictionary*,

atau unsur realitas adalah spiritual, yaitu sebuah ego atau suatu diri. Semakin tinggi keegoan atau kesadaran itu,[45] semakin besar realitas entitas yang kita bicarakan dan semakin dekat ia kepada Tuhan. Konsep Asy'ariyah tentang diri (*al-nafs*) sebagai sebuah aksiden ditolak karena tidak memadai, dan sebagai gantinya dikemukakannya konsep sebuah ego spiriual sebagai sebuah substansi jiwa yang sederhana, tidak bisa dipilah-pilah dan tidak dapat diubah, yang bertindak sebagai pusat keadaan-keadaan atau emosi-emosi mental manusia.

Juru bicara utama pandangan ini dalam Islam, menurut Iqbal, adalah al-Ghazali. Dalam pandangan ini dualisme yang artifisial antara jiwa dan badan diatasi dan ego terbatas dipandang sebagai suatu aspek dari Ego Yang Tak Terbatas yang imanen dalam alam dan ditunjukkan oleh al-Qur'an sebagai "Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin". Mistikus-mistikus besar, yakni al-Hallaj, al-Basthami, dan Rumi, memberi ungkapan yang jelas tentang kebenaran ini dalam ucapan-ucapan *shathahat* mereka yang menyamakan ego-ego terbatas mereka dengan Ego Yang Tak Terbatas.[46]

Menurut Iqbal penjabaran tentang implikasi pandangan teologi Asy'ariyah yang berkaitan dengan metafisika atom, dimana konsep kemahakuasaan Tuhan menjadi sentral dan penting. Suatu pertanyaan yang diajukan Iqbal sangat menarik sekali yaitu dengan cara bagaimanakah aktivitas kreatif Tuhan mulai mengerjakan penciptaan. Pertanyaan ini menyangkut dua hal yang pokok, *pertama*, metafisika penciptaan (*creation*); dan *kedua* menyangkut atomisme Asy'ari.

177.

[45] Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 481.

[46] Iqbal, *The Reconstruction*, 104.

Pertanyaan itu dikemukakan oleh Iqbal sendiri menurut Asy'ariyah bahwa metode kreatif dan tenaga *Uluhiyat* bersifat atomik, dan tampaknya mereka mendasarkan pendapat itu dari ayat al-Qur'an: "Dan segala sesuatu ini, pada Kamilah perbendaharaannnya, dan yang sudah Kami turunkan hanya dalam ukuran tertentu" (15: 21).[47] Karena itu Iqbal mengatakan, "I have conceived the ultimate Reality as an ego, and I must now add that from the ultimate ego only egos proceed. The creative energy of the ultimate ego… functions as ego unities… every atom of divine existence, however low in the scale of existence, is an ego."[48]

Bangkit serta tumbuhnya paham atomisme dalam Islam—indikasi penting pertama adanya pemberontakan intelektual melawan gagasan Aristoteles mengenai suatu alam semesta yang tetap—merupakan pasal-pasal yang menarik dalam sejarah pemikiran Islam. Pandangan aliran Basrah pertama-tama dibentuk oleh Abu Hasyim (tahun 933), dan pandangan aliran Baghdad oleh seorang ahli pikir teologi yang paling eksak dan berani, Abu Bakar al-Baqillani (tahun 1012). Kemudian pada awal abad ke-13 kita jumpai suatu uraian yang sistematik dalam sebuah buku yang berjudul *Petunjuk Bagi Yang Bingung* karangan Moses Maimonades—seorang ahli teologi bangsa Yahudi.[49]

Terjemahan Perancis buku ini dikerjakan oleh Munk pada tahun 1886, dan baru-baru ini Profesor Macdonald dari Amerika mengemukakan pujiannya atas isi buku tersebut dalam *Isis*, yang kemudian dimuat kembali oleh Dr. Zwemer dalam *Muslim World* bulan Januari 1928. Namun

[47] *Ibid*., 67.

[48] Malik, *Iqbal*, 236.

[49] Iqbal, *The Reconstruction,* 67

Professor Macdonald tidak mencoba lebih jauh untuk menemukan kekuatan-kekuatan psikologik yang menentukan pertumbuhan "kalam" atomistik dalam Islam. Ia mengakui bahwa tak ada yang semacam atomisme Islam dalam pemikiran Yunani, tetapi karena tak bersedia mengakui adanya pemikiran orisinil dalam kalangan ahli-ahli pikir Islam, serta karena menemukan suatu kemiripan teori Islam itu dengan pandangan sakte-sakte Budhisme tertentu, iapun segera menyimpulkan bahwa asal-usul teori itu adalah pengaruh-pengaruh Budhisme terhadap pemikiran Islam. Sayanglah, suatu pembahasan lengkap mengenai sumber-sumber teori yang benar-benar spekulatif ini tak mungkin saya kemukakan di sini.[50]

Menurut Iqbal, dia ingin mengajukan beberapa segi yang menonjol yang daripada itu menunjukkah garis-garis yang pada hemat dia perlu ditelaah dengan bantuan-bantuan ilmu modern dalam usaha membangun kembali pemikiran dalam Islam. Tafsiran atomisme Asy'ariyah Iqbal menunjukkan usaha yang serius. Menurut Iqbal, secara historis kalam Asy'ariyahlah yang memanfaatkan secara penuh proses dialektika pemikiran Yunani di dalam mempertahankan dan menentukan ortodoksi.[51] Mu'tazilah dan Ibn Rusyd dipandang oleh Muhammad Iqbal terlalu jauh melangkah mempercayai akal, sementara al-Ghazali mendasarkan agama pada skeptisme filosofi yang rapuh.[52]

Bagi aliran Asy'ariyah, dunia terdiri atas apa yang mereka namakan *jawahir*—bagian-bagian yang teramat kecil atau atom-atom yang selanjutnya tak bisa dibagi-bagi

---

[50] *Ibid*.

[51] *Ibid*., 68.

[52] *Ibid*., 4.

lagi. Karena aktivitas kreatif Tuhan tak akan mungkin berhenti, jumlah atom-atom itupun tak akan bisa terbatasi. Setiap saat terjadi atom-atom baru, dan oleh sebab itu alam-semestapun tumbuh senantiasa; seperti tersebut dalam al-Qur'an: "Tuhan menambahkan pada ciptaannya apa-apa yang ia ingini." Esensi atom tak ditentukan oleh wujudnya. Ini berarti bahwa wujud (eksistensi) adalah suatu kualitas yang diterapkan Tuhan pada atom. Sebelum mendapatkan kualitas ini, atom seolah terletak pasif dalam tenaga kreatif Tuhan, dan wujudnya tak lain adalah tenaga *Uluhiyat* yang menjadi kelihatan. Oleh sebab itu, dalam esensinya atom tidak mempunyai ukuran besar-kecil; atom hanya mempunyai posisi, yang tidak merangkum ruang.[53]

Dengan agregasi, atom menjadi meluas dan melahirkan ruang. Ibn Hazm, pengeritik atomisme, dengan tegas menyatakan bahwa bahasa al-Qur'an tidak membedakan antara tindakan mencipta dengan benda yang diciptakan. Maka, yang kita namakan benda dalam kodratnya yang esensial adalah agregasi dari aksi-aksi atomik. Kita tak bisa melukiskan pengertian "aksi atomik" ini dalam kesadaran kita. Yang digambarkan ilmu alam modern sebagai aksi ialah atom aktual dengan jumlah fisik tetentu. Tetapi, sebagaimana ditunjukkan oleh Eddington, perumusan yang tepat teori Quanta tentang aksi tidak mungkin sedemikian jauh, meskipun samar-samar ia percaya bahwa sifat aksi atomik adalah hukum umum dan bahwa penampakan elektron-elektron dalam beberapa hal tergantung padanya.

Menurut pandangan Iqbal bahwa tiap-tiap atom menempati suatu posisi yang tidak merangkum ruang. Dengan demikian apakah kodrat gerakan, yang tak dapat kita gam-

---

[53] *Ibid.,* 68.

barkan selain dari sebagai perjalanan atom dalam ruang? Karena kaum Asy'ari menganggap ruang sebagai sesuatu yang berasal dari agregasi atom-atom, mereka tak dapat menerangkan gerakan sebagai perjalanan suatu badan melalui itik-titik dari ruang, yang terletak antara tempat berangkat dengan tempat tujuan. Penjelasan semacam itu harus dengan sendirinya beranggapan, bahwa ada rongga yang merupakan suatu realitas yang independen.

Maka untuk mengatasi kesulitan soal adanya ruang kosong itu, Nazzam menyebutkan pengertian "*tafra*" atau loncatan; ia bayangkan badan yang bergerak itu tidak melewati semua posisi-posisi yang jelas, di dalam ruang, melainkan melompati melalui rongga yang terletak antara satu posisi dengan posisi lain. Dengan demikian, menurut Nazzam, gerakan yang cepat dan gerakan yang lambat mempunyai kecepatan yang sama; hanya yang terakhir mempunyai titik-titik perhentian lebih banyak. Terus terang hal ini sangat sukar dipahami koleh Muhammad Iqbal cara pemecahan kausalitas sedemikian. Tetapi barangkali bisa ditunjukkan juga di sini, bahwa paham atomisme modernpun mendapatkan kesulitan yang sama, dan bahwa suatu cara pemecahan yang sama pun pernah dimajukan.[54]

Dengan bantuan eksperimen-eksperimen yang berhubungan dengan teori Planck tentang Quanta, tak dapat kita bayangkan bahwa atom yang bergerak itu terus menerus menempuh jalannya di dalam ruang. "Satu dari kalimat-kalimat penjelasan yang paling memberi harapan", kata Whitehead dalam *Science and the Modern World,* "ialah anggapan bahwa satu elektron tidak secara terus menerus

---

[54] *Ibid.,* 69.

menempuh jalannya di dalam ruang.[55] Sebagai gantinya ialah pengertian, bahwa elektron itu muncul pada serangkaian posisi-posisi yang jelas, di dalam ruang, yang ditempatinya selama perlangsungan-perlangsungan waktu ganti-berganti. Elektron itu seolah merupakan sebuah mobil yang bergerak dengan kecepatan rata-rata 30 mil per jam melalui sebuah jalan; mobil tersebut tidak menempuh jalan itu secara terus menerus, melainkan berturut-turut muncul pada mil demi mil—dan pada tiap-tiap mil ia tinggal selama dua menit.[56]

Sebuah teori penciptaan lainnya adalah doktrin tentang aksiden, yakni akidah mengenai penciptaan yang tak berhenti-hentinya. Pada penciptaan sedemikianlah tergatung kelanjutan atom sebagai suatu wujud. Jika Tuhan berhenti menciptakan aksiden-aksiden, atom akan berhenti pula sebagai atom. Atom mempunyai kualitas-kualitas positif dan negatif yang tak terpisahkan. Kualitas-kualitas ini ada sebagai pasangan-pasangan berlawanan, seperti hidup dan mati, gerak dan diam, dan praktis tak mempunyai perlangsungan waktu. Dari sini lahirlah dua pendapat: (1) Tak ada suatupun yang punya kodrat stabil; (2) Adanya satu susunan tunggal atom-atom, yakni apa yang kita namakan jiwa adalah semacam materi yang lebih bagus yang juga merupakan suatu aksiden. Saya cenderung dengan pendapat, dengan melihat ide tentang penciptaan terus menerus yang ingin dibentuk oleh kaum Asy'ari, bahwa ada unsur kebe-

---

[55] Karena masalah atom melibatkan juga ruang kosong, tempat dan waktu (*time*), dalam pandangan Iqbal menyebut apa yang disebut "waktu murni" dan durasi (waktu yang terpotong-potong) atau disebut dengan zaman *al-hakiki (real time)* dan *dahr al-idaffiyah* atau disebut dengan *relative duration* serta *sarmadiyah adaffiyah (a category of time)*. Hafeez Malik, *Iqbal*, 237.

[56] *Ibid.*

naran dalam pendapat yang pertama. Sebelumnya Iqbal pernah mengatakan, bahwa menurut pendapatnya, jiwa al-Qur'an seluruhnya anti klasik. Dalam hal ini Iqbal pandang pemikiran Asy'ari merupakan suatu usaha yang sungguh-sungguh untuk memperkembangkan—dengan dasar *Tenaga* serta *Iradah Terakhir*—suatu teori, yang dengan kekurangan-kekurangannya, jauh lebih dekat kepada jiwa Qur'an daripada kepada gagasan Aristoteles mengenai suatu alam semesta yang tetap.[57]

Tugas ahli-ahli teologi Islam di masa depan adalah untuk membina kembali teori yang murni spekulatif ini, dan membawanya dalam hubungan yang lebih erat dengan ilmu pengetahuan modern yang nampaknya mempunyai arah yang sama. Adapun pendapat kedua kelihatannya mirip dengan paham materialisme murni. Menurut pendapat Iqbal, pandangan Asy'ari bahwa "*Nafs*" merupakan suatu aksiden adalah bertentangan dengan garis teori mereka sendiri yang sebenarnya, yang menganggap kemajuan adanya atom itu tergantung pada penciptaan aksiden-aksiden secara terus menerus di dalamnya.

Jelas sudah, bahwa gerak tak dapat dilukiskan tanpa adanya waktu. Dan karena waktu berasal dari kehidupan *psychik*, maka kehidupan *sychik* tersebut lebih fundamental daripada gerak. Tak ada kehidupan *psychik*, tak akan ada waktu: tak ada waktu, berarti tak ada gerakan. Maka yang dinamakan kaum Asy'ari sebagai aksiden, yang menyebabkan kelanjutan adanya atom itu. Atom menjadi atau lebih tampak terjabar sebagai ruang apabila ia mendapatkan kualitas wujud. Dipandang sebagai satu fase tenaga *Uluhiyat*, atom secara esensial adalah rohaniah "*Nafs*"

[57] *Ibid*, 70.

meripakan aksi yang murni; badannya hanyalah aksi, yang menjadi tampak dan karena itu dapat diukur. Sebenarnya secara samar-samar kaum Asy'ari telah mendahului pengertian modern tentang titik-titik-saat; namun mereka gagal untuk secara benar melihat kodrat saling-hubungan antara titik dan saatnya.[58] Saat adalah yang lebih fundamental di antara keduanya; tetapi titik tidak dapat dipisahkan dari saatnya, sebagai suatu cara yang harus ada baginya untuk bermanifestasi.

Menurut visi Iqbal, suatu kritik yang diilhami oleh tradisi-tradisi terbaik dalam pemikiran Islam, lebih cenderung mengubah bagan atomisme Asy'ari ke dalam suatu pahan pluralisme rohaniah, yang perinciannya kelak harus digarap oleh ahli-ahli teologi Islam masa depan. Namun barangkali masih merupakan pertanyaan, adakah ke-atomik-an mempunyai suatu kedudukan yang Real dalam tenaga kreatif Tuhan, ataukah ia menyatakan dirinya kepada kita secara demikian hanya disebabkan oleh cara pemahaman kita yang terbatas. Dari suatu sudut-pandangan yang murni ilmiah saja tak tahu bagaimanakah jawaban terakhir bagi pertanyaan ini.

Dari sudut-pandangan psikologik satu hal yang bagi Iqbal nampak pasti. Secara tegas dapat dikatakan bahwa hanya yang real sajalah yang secara langsung sadar akan realitasnya sendiri. Tingkat-tingkat ke-real-an (realitas) bermacam-macam menurut tingkat perasaan ke-ego-an, kodrat ego adalah sedemikian rupa, sehingga meskipun mempunyai kemampuan berhubungan dengan ego-ego lain, ia bersifat terpusat-pada-dirinya sendiri, serta mempunyai suatu lingkungan individualitas yang khusus, yang menyampingkan

[58] *Ibid*, 70.

semua ego-ego yang bukan dirinya. Di sini sajalah terletak realitasnya sebagai suatu ego. Karena itu manusia, tempat dimana ke-ego-an menjumpai kesempurnaannya secara nisbi, menempati tempat yang sejati di jantung tenaga kreativitas Tuhan, dan dengan demikian memiliki tingkat realitas yang jauh lebih tinggi dari benda-benda di sekelingnya.

Dari semua ciptaan Tuhan, ia sendirilah yang mampu secara sadar ikut serta dalam kehidupan kreatif Penciptanya. Diberkahi dengan kekuatan guna membayangkan sebuah dunia yang lebih baik, dan merubah apa yang ada menjadi apa yang seharusnya, ego yang ada dalam dirinya mencoba, dengan tujuan mendapatkan suatu individualitas yang semakin lapang serta unik, untuk menggunakan seluruh lingkungannya yang beraneka warna itu, lingkungan tempat ia beramal dan berbuat sepanjang arus suatu kehidupan yang tak pernah berakhir. Selanjutnya, Iqbal akan membahas masalah ini secara lebih jauh kemudian, dengan membicarakan soal kekekalan serta kemerdekaan ego. Sementara ini Iqbal ingin membicarakan tentang waktu atomik[59] yang dianggapnya merupakan bagian terlemah dari teori Asy'ari mengenai penciptaan. Hal ini perlu untuk mendapatkan suatu pandangan yang masuk akal tentang atribut Kekekalan Tuhan.[60]

F. Penutup

Dari uraian-uraian terdahulu dapat disimpulkan sebagai berikut:

---

[59] Lihat Hafeez Malik, *Iqbal*, 237. Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, 67, 73, 132, 185.

[60] *Ibid*, 72.

1. Perkenalan dengan atomisme tentu saja telah terjadi sebelum munculnya aliran Asy'ariyah sendiri, sekalipun Ibn Khaldun pernah mengatakan bahwa al-Baqillani bertanggung jawab atas "perkenalan dengan premis-premis rasional di atas mana pembuktian-pembuktian dan teori-teori bergantung, seperti ekistensi atom, kekosongn, dan proposisi bahwa sebuah aksiden tidak melekat dalam aksiden lain atau bertahan selama dua saat".

2. Penjabaran tentang implikasi metafisika atomisme dalam teologi al-Asy'ari diwariskan terutama pada penggantinya pada abad ke-10 dan ke-11. Salah satu tokoh yang penting adalah al-Baqillani. Sebagai tokoh teolog utama yang pertama dalam sejarah aliran Asy'ariah, al-Baqillani (w. 1013) termasuk ke dalam generasi ahli pikir Asy'ariyah. Dalam karyanya *al-Tamhid,* al-Baqillani memberi pernyataan sistematik yang pertama tentang ajaran Asy'ariyah dan kerangka metafisikanya. Al-Baqillani dianggap berjasa oleh pengarang-pengarang generasi berikutnya dengan memperbaiki metode-metode kalam.

3. Spekulasi metafisik tentang substansi dan aksiden, yang diprakarsai oleh Mu'tazilah pada abad ke-8, dilanjutkan dan disempurnakan oleh doktor-doktor pasca-Mu'tazilah. Kaum Asy'ariyah, yang begitu tertarik kepada Kemahakuasaan Tuhan di dunia, menemukan dalam atomisme suatu alat yang tepat untuk mendukung tuntutan-tuntutan teologis mereka. Sebuah pandangan dunia Aristotelian, yang dikuasai oleh proses-proses kausal yang mengembangkan dirinya sendiri hampir secara mekanik, tidak sesuai dengan tujuan mereka yang dinyatakan untuk menguatkan hak istimewa Tuhan untuk bertindak bebas dan imperatif di dunia.

4. Pandangan atomisme dalam Asy'ariyah berkaitan pengingkaran terhadap sebab-musabab atau kausalitas. Atomisme itu mencerminkan suatu pandangan dunia yang esensial terputus-putus (diskontinu), dimana setiap hal sekadar mempunyai kepadatan ontologis karena putusan Tuhan, yang memberinya sekon demi sekon dan sekehendak-Nya. Pandangan itu memang menegaskan kebebasan dan kemahakuasaan Tuhan, bahkan monokausalitas-Nya.

5. Untuk memastikan kesesuaiannya dengan semangat Islam, Iqbal menafsirkan kembali atomisme Asy'ariyah dengan term-term "monadologi" atau pluralisme spiritual, di mana setiap partikel atau unsur realitas adalah spiritual, yaitu sebuah ego atau suatu diri. Semakin tinggi keegoan atau kesadaran itu,[61] semakin besar realitas entitas yang kita bicarakan dan semakin dekat ia kepada Tuhan. Konsep Asy'ariyah tentang diri (*al-nafs*) sebagai sebuah aksiden ditolak karena tidak memadai, dan sebagai gantinya dike-mukakannya konsep sebuah ego spiritual sebagai sebuah substansi jiwa yang sederhana, tidak bisa dipilah-pilah dan tidak dapat diubah, yang bertindak sebagai pusat keadaan-keadaan atau emosi-emosi mental manusia.

6. Karena itu pendapat Asy'ariyah berkenaan dengan metafisika penciptaan disetujui oleh Muhammad Iqbal bahwa metode kreatif tenaga Uluhiyat bersifat atomik dan mendasarkan diri pada al-Qur'an Surat al-Hijr ([15]: 21) "*the creative method of Divine energy is atomic*," oleh karena itu menurut Iqbal, "*reality is, therefore, essentially spirit. But, of course, there are degrees of spirit.*"

7. Kendatipun adanya kekurangan-kekurangan ini, tak dapat dielakkan bahwa Iqbal telah membuat suatu usaha

---

[61] Majid Fakhry, *Sejarah*, 481.

yang lebih mengesankan dan serius ketimbang pemikir abad ke-20 lainnya untuk memikirkan kembali masalah-masalah utama Islam dalam kategori-kategori modern. Oleh karena itu, tidak perlu kita heran bahwa dalam proses itu ia seringkali tenggelam dalam premis-premis pemikiran ulang ini dan secara tidak sengaja menyerahkan tugas menafsirkan al-Qur'an kepada suatu gabungan aneh para filosof dan ilmuwan modern, dari Berkeley sampai Einstein.

DAFTAR BACAAN

Abduh, M., *Risalah at-Tauhid,* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1315.

______, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus AN, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Ahmad, Manzhur, "Metafisika Persia dan Iqbal" dalam Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia*, Bandung: PT Mizan, 1990.

Asy'ari, Abu al-Hasan al-, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilal al-Mushallin* (*tahqiq*: Muhammad Abduh Hamid), Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, tt.

______, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam* (Buku 2), terj. Rosihan Anwar dan Taufik Rahman, Bandung: Pustaka Setia, 1999.

______, *al-Ibanah 'an Ushul ad-Diyanah,* ttp.: Idarah ath-Thiba'ah al-Muniriyyah, tt.

______, *Kitab al-Luma' fi ar-Radd 'ala Ahl az-Zaigh wa al-Bida',* Beirut: Katholikiyyah, 1952.

Abdullah, M. Amin, "Kajian Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga", dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, No 65/VI/2000. 78-101.

Ahwani, Ahmad Fuad al-, "Ibn Rushd", M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands,* Wiesbaden: Harrassowitz, 1963.

Bagus, Loren, *Metafisika*, Jakarta: Gramedia, 1991.

Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas,* London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.

______, *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 1993.

Frank, Richard M., "Bodies and Atom: The Asy'arie Analysis," dalam Michael E. Marmura, *Islamic Theology and Philosophy,* Albany: State University of New York Press, 1984.

Hanafi M.A. *Teologi Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* New Delhi: Kitab Bavana, 1981.

Hye, M. Abdul, "Ash'arisme," M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands,* Vol. II, Wiesbaden: Harrassowitz, 1963.

Lidinillah, Muhammad Ansori, *Agama dan Aktualitas Diri Perspektif Filsafat Muhammad Iqbal,* Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 2005.

Malik, Hafeez, *Iqbal Book and Philosophy,* Columbia: Colombia University Press, 1971.

Nasution, Harun, *Teologi Islam,* Jakarta: UI Press, 2010.

Saleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014

Sarjuni, "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend," Listiyono Santoso, dkk., *Epistemologi Kiri,* Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam,* London: Chapel Hill, 1981.

Siswanto, Joko, *Sistem-sistem Metafisika Dari Aristoteles Sampai Derrida,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1978.

Sontag, Frederick, *Problem of Metaphysics,* Pennsylvania: Chandler Publishing Company, 1970.

Titus, Harold H., *Persoalan-persoalan Filsafat,* terj. H.M.

Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Vahid, Sayed Abdul, *Studies in Iqbal,* Lahore, Ashraf Press, 1967.

Wach, Joachim, *The Comparative of Religions (Ilmu Perbandingan Agama)*, terj. Jam Anuri, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1966.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Kalam*, London: Harvard University Press, 1976.

HUMANISME PROFETIK: UPAYA MEMBANGUN KEMBALI VISI KEMANUSIAAN KONTEMPORER

Mutiullah

A. Humanisme dan Krisis Kemanusiaan

Tahun 1496 adalah tonggak sejarah, humanisme dideklarasikan oleh Francesco Pico. Peristiwa ini ditandai dengan dipublikasikannya karya saudaranya Giovanni Pico Della Mirandola yang dikenal sebagai "Manifesto Humanisme Renaissance". Dengan dikumandangkannya humanisme, maka terjadilah lompatan sejarah. Manusia benar-benar menjadi makhluk merdeka dan bebas dari belenggu dogmatisme agama yang selama ini menghantui eksistensi manusia.[1]

Dalam rentang lima ratus tahun, gagasan humanisme menjadi model pemikiran yang banyak dianut orang. Banyak hal yang terrekam dalam sejarah manusia, dimulai dari berkembangnya ilmu pengetahuan yang melahirkan

---

[1] Sastraprateja, "Setelah Lima Ratus Tahun, Berakhirkah Humanisme?" *Pidato Pengukuhan Guru Besar Filsafat*, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, di Jakarta, 2003, 1-2.

teknologi dan penemuan ilmiah sampai carut-marutnya dunia gara-gara ideologi fasisme dan komunisme. Peristiwa ini adalah karya besar humanisme yang menggulirkan ide-ide pembebasan. Boleh dikata jika ada hutang yang tak terbayar, itulah hutang kepada humanisme. Tidaklah berlebihan jika mengatakan bahwa humanisme telah membangunkan kembali manusia dari tidur panjangnya karena ketertutupan sistem berpikir.

Rentetan peristiwa ini, humanisme disanjung bagai dewa penyelamat dan penyembuh bagi penyakit manusia yakni kebodohan dan ketertinggalan. Namun, benarkah humanisme sukses membawa manusia dari kegelapan? Atau, benarkah ilmu pengetahuan memberi pencerahan? Untuk menjawab pertanyaan ini, setidaknya ada tiga persoalan yang harus dibahas tuntas.

Persoalan *pertama*, humanisme menekankan kebebasan manusia sebagai subjek yang mandiri serta mengandaikan bahwa manusia adalah pelaku yang memiliki kemerdekaan dan akal budi. Humanisme memperjuangkan kehormatan manusia sebagai harkat dan martabat yang melekat sejak manusia lahir. Paradigma dasar humanisme ini menempatkan manusia sebagai pusat perjuangan pembudayaan dan peradaban. Secara epistemologi, paradigma dasar humanisme ini merupakan reaksi terhadap pola pikir abad pertengahan yang didominasi oleh pemikiran keagamaan dan menekankan pada persoalan ketuhanan serta mengabaikan persoalan konkret yang sebenarnya merupakan persoalan real yang dihadapi manusia. Buah dari spirit penolakan terhadap dominasi agama ini adalah pengakuan tentang kenyataan manusia sebagai makhluk yang bebas.[2]

---

[2] Mudji Sutrisno, “Paradigma Humanisme,” *Jurnal Driyarkara*, No.4

Kedua, humanisme menekankan bahwa kebebasan adalah hak mutlak manusia yang tidak boleh direduksi oleh siapapun. Oleh karena itu, humanisme sangatyakin akan kemajuan sebagai arah dari sejarah manusia. Humanisme menempatkan manusia sebagai pelaku utama proses sejarah. Implikasinya, sejarah harus diciptakan oleh manusia, dan karenanya terbuka bagi siapa saja untuk ikut andil dalam pembentukan sejarah. Manusia bebas dan memiliki akal budi yang akan banyak berperandalam proses pembentukan sejarah, sebaliknya manusia yang terbelenggu dan tidak mengoptimalkan akal budi menjadi objek sejarah.[3]

Ketiga, spirit humanisme dilanjutkan oleh modernisme yang merupakan fase kesadaran manusia yang semula determinatif dan tertutup menuju kreatif dan terbuka. Dalam kerangka kesadaran ini, modernisme dapat dipahami sebagai proses pembebasan yang memfokuskan diri pada dua sisi yang berbeda yakni kesadaran interior dan kesadaran eksterior. Kesadaran interior adalah proses pemaknaan terhadap batiniah manusia sebagai makhluk yang sejak pertama kali lahir sudah ditakdirkan untuk merubah segala keterbatasan menjadi kreasi. Pada kesadaran ini, manusia harus membangun dunianya sendiri yang tentu saja berbeda dengan dunia binatang, tumbuhan dan benda mati yang tunduk pada takdirnya alamiah. Kesadaran interior ini lebih bersifat metafisik. Artinya, proses pemaknaan terhadap hakikat dirinya yang tidak hanya apa adanya "being" tetapi juga proses menjadi "becoming", dalam proses menjadi manusia ini dimulai dari kesadaran yang bersifat metafisik. Kesadaran

---

Th. XXI (1994/1995), 1.

[3] Bambang Sugiharto, "Humanisme Dulu, Kini dan Esok," *Jurnal Basis*, No. 09 (1997), 39.

eksterior adalah proses aktualisasi pemaknaan batiniah manusia menuju pranata-pranata kehidupan yang tidak lagi diresapi oleh simbol-simbol metafisik dan juga tidak diabdikan demi tujuan-tujuan supra-empirik, melainkan dijiwai sikap fungsional yang terarah ke dunia empirik yaitu demi penegakan hidup manusia di dalam dunia nyata. Kesadaran eksterior ini memiliki dua ciri yang saling melengkapi yakni keindrawian dan pranata sosial. Ciri keindrawian adalah pengakuan fakta empiris sebagai satu-satunya kebenaran, di luar fakta empiris adalah omong kosong semata yang tidak memiliki makna apa-apa. Pada ranah ini, keraguan kepada religi dan metafisika menjadi nyata karena keduanya tidak bisa membuktikan atas apa yang diyakininya. Ciri pranata sosial adalah proses pengintegrasian manusia sebagai makhluk yang memiliki kebutuhan di luar kebetuhan dasariah seperti makan, bertempat tinggal dan berpakaian. Pada ranah ini, pranata ekonomi menggantikan kedudukan pranata-pranata religius. Ciri ini pada gilirannya mendorong manusia untuk membangun sistem kepastian baru yaitu pranata ekonomi dan politik yang didukung oleh ilmu, ideologi dan teknologi modern.[4]

Ketiga aspek penting humanisme di atas, menunjukkan bahwa humanisme menyumbangkan satu pelita harapan bagi manusia dan peradaban. Humanisme bangga bahwa ia telah mencerahkan dan membebaskan manusia. Humanisme mengklaim bahwa gemerlap peradaban modern adalah tetesan darah dan keringat yang bertarung dengan kebodohan dan ketertinggalan selama ratusan tahun. Pada ranah ini, semua orang sepakat bahwa segala capaian dalam

---

[4] Budi F. Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 75-76.

kehidupan kontemporer ini adalah buah usaha humanisme yang membongkar dogma agama untuk kemerdekaan manusia. Spirit humanisme juga membongkar kajian-kajian filsafat yang semula bersifat spekulatif dan metafisik menjadi kajian kemanusian yang dinamis dan praksis. Humanisme mengajarkan tentang prinsip-prinsip dasar kemanusiaan yang lebih beradab dan santun.

Menurut penulis, dari sekian prestasi humanisme, ternyata ia menyimpan malapetaka. Malapetaka *pertama*, humanisme melahirkan imperialisme. Harus diakui, penjajahan di Asia dan Afrika selama berabad-abad bersamaan dengan semangat orang-orang Eropa untuk mengimplementasikan gagasan kebebasan bertindak. Humanisme memberikan panduan praktis bagi penindasan atas nama kebebasan. Humanisme sukses membantu proses kelahiran kebebasan tetapi humanisme tidak memberi bekal apa-apa terhadap proses tumbuh dan perkembangan kebebasan tersebut, sehingga kebebasan yang diidam-idamkan manusia menjadi malapetaka yang tragis. Kebebasan melahirkan model eksploitasi baru, dulu dominasi selalu dilakukan raja dan orang-orang yang mengklaim dirinya wakil Tuhan, sekarang dominasi dilakukan oleh mekanisme fungsional ekonomi. Lebih jauh lagi, humanisme melahirkan dominasi penalaran yang terlampau jauh dari prinsip-prinsip kemanusiaan universal sehingga orientasi spiritual-transenden terbabat habis. Salah satu akibatnya adalah semakin berkembangnya budaya materialistik-ateistik yang mencabut akar spiritual dari kehidupan manusia, hingga humanisme kehilangan ekuilibrium yang sangat mencemaskan.[5]

---

[5] Ahmad Syafi'i Maarif, *Al-Qur'an dan Tantangan Modernitas: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: SIPRESS, 1993), ix.

Malapetaka *kedua*, humanisme melahirkan fasisme. Abad 20 disuguhi pemandangan tragis, 6 juta orang Yahudi dibunuh atas nama ras dan agama. Abad ke-20 juga dikotori oleh Perang Dunia I dan II yang kedua perang tersebut membunuh jutaan manusia serta merusak tatanan kehidupan yang telah disusun. Masih dalam trauma perang dunia yang anarkis, abad ke-20 juga mengenalkan neo-liberalisme dan globalisasi sebagai upaya untuk menyatukan visi kemanusiaan universal, namun nyatanya, neo-liberalisme dan globalisasi juga menjadi alat dominasi baru negara-negara maju terhadap negara berkembang dan miskin. Atas peristiwa ini, orang bertanya-tanya, benarkah humanisme sukses mence-rahkan manusia.

Malapetaka *ketiga*, humanisme melahirkan totalitarianisme dalam pranata ekonomi. Manusia modern disederhanakan menjadi makhluk yang diikat oleh semata-mata sistem kebutuhan hidup, sehingga siapapun orang yang tidak dapat berpartisipasi dalam rasionalitas dan logika ekonomi, teknologi dan ideologi modern akan menjadi objek pemenuhan kebutuhan manusia-manusia lain yang lebih modern. Kecenderungan ini terjadi karena dalam struktur manusia modern berlaku mekanisme fungsional yakni pihak yang lebih lemah direduksi dan dijerat dalam sistem pemanfaatan oleh pihak yang lebih kuat. Manusia modern dengan segala kreasinya terjerat ke dalam sikap positivistik, pragmatik, empiristik dan operasionalistik.[6]

Melihat carut-marut peradaban di atas, apa yang tersisa pada diri manusia? Atau, bisakah kita menjawab persoalan-persoalan ini?

---

[6] Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas,* 77.

B. Membaca Ulang Pesan-Pesan Humanisme dalam al-Qur'an

Dalam derai kegelisahan di atas, penulis mengapresiasi pemikiran filsuf Jerman, Nietzsche. Sebagai filsuf eksistensialisme, Nietzsche sudah memperingatkan bahwa rajutan konseptual yang selama ini digunakan orang untuk melindungi dirinya dari kengerian eksistensial adalah kebohongan semata, termasuk humanisme. Karena, semua rajutan justru membuat manusia telah digantikan dengan hasil ciptaan yang muncul sebagai dorongan hidup. Manusia, singkatnya telah terperangkap dalam situasi dekadensi. Manusia tersungkur dalam rajutannya sendiri.[7]

Humanisme telah menyumbangkan keruntuhan kearifan peradaban, humanisme terlalu membuka ruang kebebasan bagi individu. Karena itu, apa yang tersisa dalam idealisme humanisme? Semua orang menyadari bahwa humanisme bukan sekadar cita-cita tapi ia adalah hakekat tertinggi manusia dan peradaban. Humanisme adalah ruh semua agama dan ideologi, untuk itu harus direvisi agar melahirkan kembali manusia yang tercerahkan sebagaimana cita-cita Renaisans yang hangus direnggut oleh keserakahan dan keangkaramurkaan manusia.

Untuk menjawab persoalan ini, ada baiknya kalau kita kembali membaca pesan-pesan humanisme dalam al-Qur'an. Penulis mensistematisasikan ide-ide humanisme dalam al-Qur'an sebagai humanisme profetik, varian humanisme ini sebagai "jawaban" atas segala kegagalan humanisme.

Humanisme profetik, berdiri tegak di atas kaki. Kaki *pertama*, humanisme harus mengandung unsur dialogis,

---

[7] ST. Sunardi, *Nietzsche* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 3-4.

yang mengimplikasikan bahwa kemanusiaan dibangun oleh orang lain dan sebaliknya kita harus memberikan kontribusi pada proses pemanusiaan yang lain. Humanisme adalah undangan untuk saling menjadi semakin manusiawi. Inspirasi utama tentang pentingnya dialog antar manusia dan tidak saling mendominasi sebagai ekspresi kebebasan adalah pesan-pesan al-Qur'an yang dengan tegas mengatakan bahwa manusia membawa konsekuensi yang berat atas apa yang dilakukannya dan tidak hilang begitu saja bersaman dengan habisnya kehidupannya di dunia,[8] sebagaimana firman Allah dalam Surat at-Taghabun ([64]: 7).

زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

> *Orang-orang yang kafir mengira bahwa mereka sekali-kali tidak akan dibangkitkan. Katakan, "Tidak demikian, demi Tuhanku, pasti kamu akan dibangkitkan, kemudian akan diberikan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan". Yang demikian itu mudah bagi Allah."*

Makna hakiki ayat di atas adalah ajakan kepada semua manusia untuk menggunakan anugerah kebebasan tidak sebagai kebebasan yang suka-suka atau kebebasan manusia yang kuat untuk mendominasi manusia yang lemah. Ayat ini mengandaikan bahwa setiap orang harus saling melengkapi dan tidak saling menelikung karena prinsip-prinsip kemanusiawian adalah keinginan untuk selalu berdialog dengan sesama manusia sebagai ekspresi makhluk yang beradab.

---

[8] Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 27.

Humanisme profetik yang berlandaskan dialog antar-individu yang memiliki kesadaran untuk menghilangkan benih-benih eksploitasi dan dominasi karena di dalam dialog ada prinsip kesetaraan. Rupanya, dialog antarindi-vidu menjadi sesuatu yang tabu dalam humanisme Barat, yang ada hanyalah kebebasan berbuat tanpa batasan. Inilah yang menjadi sumber kritik humanisme profetik, yakni kebebasan bukan bermakna suka-suka tetapi kebebasan yang terikat oleh kebebasan orang lain. Di sinilah segala macam bentuk dominasi, intimidasi dan eksploitasi tidak menemukan tempat dalam kemanusiaan universal. Men-urut penulis, humanisme kontemporer harus memberikan regulasi tentang nilai-nilai kebebasan serta segala hal yang berkaitan dengan aktifitas kebebasan. Regulasi yang dimaksud penulis di sini adalah kebebasan untuk membuat aturan-aturan yang disepakati bersama dalam kerangka saling memberi manfaat. Penulis melihat keberadaan lembaga-lembaga dunia seperti WTO, World Bank, PBB dan IMF tidak menjadi wadah kemanusiaan universal tetapi menjadi alat legitimasi negara-negara serakah yang mengimplementasikan kebebasan dengan cara jahat. Lem-baga-lembaga dunia menjadi alat dominasi baru sehingga menggerus visi kemanusiaan universal. Inilah arti penting-nya humanisme profetik sebagaimana diajarkan dalam al-Qur'an bahwa setiap manusia dimintai pertanggungjawa-bannya atas apa yang diperbuat. Al-Qur'an tidak membatasi kebebasan dan kreativitas manusia, tetapi al-Qur'an mem-beri panduan bahwa kebebasan bukan mandat kosong tetapi mandat untuk menjunjung tinggi kemanusiaan.

Kaki *kedua*, humanisme adalah perekat antarmanusia serta arti moral. Karena, tidak adanya nilai etis yang mem-bimbing tindakan manusia merupakan corak masyarakat

modern. Masyarakat modern, sudah menyediakan diri untuk terseret oleh tatanan yang tidak lagi mengacu kepada kemampuan dasariah manusia untuk regulasi moral. Gejala yang paling autentik saat ini, tindakan diambil hanyalah atas dasar "manfaat" dan "yang menarik". Standar yang dipakai untuk menilai kewajiban adalah "ketepatan prosedur", bukan masalah baik dan buruk, tetapi tepat (*correct*) atau tidak tepat (*incorrect*). Menurut penulis, al-Qur'an tidak pernah membatasi manusia untuk menikmati anugerah yang Allah berikan kepada manusia, tetapi al-Qur'an memberi panduan bahwa segala nikmat harus memiliki nilai manfaat bersama karena semua anuegerah yang Allah berikan akan dimintai pertanggung jawaban,[9] sebagaimana firman Allah dalam Surat at-Takatsur ([102]: 8), yang artinya: *Kemudian, sesungguhnya kamu akan diperiksa di hari itu dari hal segala nikmat yang telah kamu terima.*

Ayat ini mengajarkan manusia untuk tidak menjadi makhluk yang egoistik dan hedonistik yakni manusia yang semata-mata mementingkan kehidupan dirinya sendiri tanpa melihat penderitaan orang lain. Menurut penulis, ayat ini sangat relevan dengan krisismanusia modern yang jauh terseret kepada sikap hidup egoistik dan hedonistik yang saling menjatuhkan demi kesenangan semata. Jadinya, tidak adalagi prinsip-prinsip moral yang melandasi hidup ini kecuali asas prosedur yang benar dan bermanfaat bagi dirinya sendiri dan tidak peduli dengan kisah pilu orang lain. Sikap ini merupakan buah dari kebebasan yang tidak dilandasi oleh iman.

---

[9] Syahminan Zaini, *Mengenal Manusia Lewat al-Qur'an* (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), 198.

Menurut penulis, humanisme profetik menjadi seperangkat aturan etis yang menjadi pegangan hidup manusia kontemporer yang mengalami dekadensi moral dan eksistensial. Dekadensi moral manusia modern terletak kepada mekanisme kehidupan sosial dan politik yang mengarah kepada semakin kuatnya suara mayoritas dalam menentukan masa depan manusia tanpa mempertimbangkan suara-suara minoritas. Lebih tragis lagi, motif ekonomi lebih kuat ketimbang motif kemanusiaan, sehingga tidak aneh bila ada kerusakan lingkungan bukan menjadi beban karena itu persoalan orang lain. Menurut penulis, tugas utama humanisme kontemporer adalah menghidupkan kembali kesadaran kritis manusia modern untuk kembali kepada nilai-nilai dasar manusia yang bebas dan merdeka tetapi dalam kerangka penghargaan kepada orang lain. Relevansi humanisme kontemporer untuk membangkitkan kembali kesadaran kritis manusia ini berpijak kepadatragedi kemanusiaan kontemporer yang terjadi berbagai negara-negara seperti perang saudara di Suriah, Irak, dan Afganistan, kemiskinan absolut di Somalia dan krisis pangan dunia. Semua tragedi kemanusiaan kontemporer ini harus menjadi isu utama dalam mengimplementasikan spirit kebebasan dalam zaman kontemporer. Artinya, hasrat untuk bebas juga harus dilanjutkan dengan hasrat untuk membebaskan penderitaan orang lain, sebab kebebasan akan tidak bermakna apa-apa jika hanya bersifat wacana dan elitis. Menurut penulis, humanisme kontemporer harus memproklamirkan manifesto baru yang bisa menjawab beragam krisis kemanusiaan seperti perang saudara, krisis pangan dan krisis energi. Jika manifesto humanisme baru ini dideklarasikan, penulis yakin bahwa manusia modern akan terlahir kembali dan mendapatkan harapan baru.

Kaki ketiga, humanisme harus mengakui kecenderungan universal manusia. Apakah kecenderungan manusia? Religiositas, mungkin dari sekian persoalan yang menghimpit manusia dikarenakan miskin religiusitas dan terlalu mengagungkan hasil cipta manusia. Kegersangan religiositas harus menjadi catatan penting bagi humanisme yang mencita-citakan kemanusiaan sejati. Humanisme bukan hanya milik segelintir orang, tapi ia adalah milik dan cita-cita bersama. Menurut penulis, humanisme profetik menawarkan kembali kembangkitan agama sebagai bagian terpenting kemanusiaan yang otonom. Agama pada dasarnya memberi manusia panduan praktis untuk hidup harmoni dengan sesama makhluk dan alam. Penjelasan penulis ini berpijak kepada Surat ar-Rum ([30]: 30) yang artinya: *Hadapkanlah muka engkau dengan betul kepada agama ciptaan Allah, yang dijadikan-Nya manusia sesuai dengan agama itu. Tiada pertukaran bagi Allah itu. Itulah agama yang betul, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui.*

Berdasarkan ayat ini benarlah bahwa manusia itu tidak dapat lepas dari fitrahnya untuk beragamakarena manusia itu sendiri diciptakan Allah adalah benar-benar sesuai dengan fitrahnya yaitu beragama.[10] Penjelasan al-Qur'an tentang pentingnya agama sangat berkaitan erat dengan misi besar umat manusia di muka bumi sebagai pemimpin. Mandat manusia sebagai pemimpin di muka bumi bukan mandat kosong atau mandat yang boleh dimaknai suka-suka tetapi mandat manusia di muka bumi adalah menghadirkan kebenaran dan ketenangan kepada seluruh penghuni bumi. Perintah sholat dalam al-Qur'an selalu berkorelasi dengan

---

[10] Syahid Mu'ammar Pulungan, *Manusia dalam al-Qur'an* (Surabaya, Bina Ilmu, 1984), 104.

perintah untuk menghadirkan kebaikan. Sebagaimana surat Hud ([11]: 114) yang artinya: *Dan tetaplah mengerjakan shalat pada kedua tepi siang dan sebagian dari malam hari, sesungguhnya perbuatan-perbuatan baik menghilangkan perbuatan-perbuatan buruk; itulah peringatan bagi orang yang memperhatikan.*

Ayat ini menegaskan bahwa perintah sholat sama pentingnya dengan perintah untuk mewujudkan kebenaran, kedamaian dan ketentraman di muka bumi. Oleh karena itu, penulis berkeyakinan bahwa salah satu solusi dekadensi manusia modern adalah kembali kepada pesan-pesan al-Qur'an. Menurut penulis, humanisme kontemporer harus menghidupkan kembali religiusitas manusia sebagai bagian dari proses pembudayaan dan pembelajaran masa depan manusia. Humanisme kontemporer juga harus selalu memberi kritik kepada kaum agamawan agar pesan-pesan suci agama tidak dijadikan alat legitimasi kekuasaan.

Kesimpulan

Penulis menegaskan bahwa humanisme profetik bukan sebagai obat mujarab yang bisa menyembuhkan segala dekadensi peradaban. Tapi, posisi humanisme profetik sebagai catatan terhadap humanisme yang terlalu membiarkan manusia menikmati kebebasan tanpa catatan sedikit pun. Harus disadari bahwa humanisme profetik bukan panduan praktis untuk menjawab kegersangan manusia modern sebagaimana kursus-kursus spiritual yang saat ini menjamur dan menawarkan ketenangan yang bersifat instan.

Humanisme profetik adalah proklamasi kebangkitan kembali manusia sebagaimana cita-cita Nietzsche yang mencibir modernisme yang mengakibatkan kegersangan

eksistensi yang tak berkesudahan. Humanisme profetik bukan sekadar mimpi tapi kenyataan yang harus direbut dengan segala cara.

DAFTAR PUSTAKA

Hardiman, F. Budi. *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas,* Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Maarif, Ahmad Syafi'i, *Al-Qur'an dan Tantangan Modernitas: Sebuah Pengantar,* Yogyakarta: SIPRESS, 1993.

Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Pulungan, Syahid Mu'ammar, *Manusia dalam al-Qur'an,* Surabaya: Bina Ilmu, 1984.

Sastraprateja, "Setelah Lima Ratus Tahun, Barakhirkah Humanisme?" P*idato Pengukuhan Guru Besar Filsafat,* Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta, 2003.

Sugiharto, Bambang, "Humanisme Dulu, Kini, dan Esok," *Basis*, No. 09, Tahun 1997.

Sunardi, ST., *Nietzsche*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

Sutrisno, Mudji, "Paradigma Humanisme," *Jurnal Driyarkara*, No. 4 Th. XXI, 1994/1995.

Zaini, Syahminan, *Mengenal Manusia Lewat al-Qur'an,* Surabaya: Bina Ilmu, 1984.

FENOMENA PENYESATAN ANTAR ALIRAN DALAM ISLAM: SEBUAH CATATAN KRITIS

Fahruddin Faiz

Pendahuluan

Tidak sebagaimana semua makhluk lainnya, Allah membekali manusia dengan akal budi. Dengan potensi akal budinya ini, manusia secara *sunnatullah* memiliki berbagai kecenderungan yang menunjukkan ciri khasnya sebagai manusia. Di antara kecenderungan yang dimaksud adalah kecenderungan untuk *ingin tahu* dan *ingin mendapatkan kebenaran*. Kondisi manusia yang selalu ingin tahu dan ingin mendapatkan kebenaran ini telah tampak bahkan sejak manusia mampu mendaya-gunakan akal budinya saat masih balita. Hal itu terbukti dengan 'kerewelan' para balita yang mempertanyakan segala yang menarik perhatiannya. Bukti lain yang menunjukkan betapa setiap orang mendambakan kebenaran ini adalah ketika seseorang dituduh atas kesalahan atau kejahatan yang tidak mereka lakukan, pasti meraka akan berusaha membersihkan nama mereka. Contoh yang sangat biasa adalah kejengkelan kita ketika mendapatkan cerita atau informasi yang tidak benar dari orang lain.[1]

---

[1] Julian Baggini, *Making Sense, Filsafat Dibalik Headline Berita,* terj. Nurul Qamariyah (Jakarta: Teraju, 2003), 7-8.

Sayangnya fitrah ingin tahu dan ingin mendapatkan kebenaran ini—yang sejatinya merupakan bekal utama untuk mengembangkan dan mendayagunakan segenap potensi hidupnya secara maksimal—seringkali harus dibendung dan dimatikan dengan berbagai alasan. Secara struktural, konstruksi sosial-budaya dan politik manusia pada dataran formalnya seringkali menjadi aktor-aktor pembungkam rasa ingin tahu dan ingin mendapatkan kebenaran ini. Pembungkaman tersebut biasanya dilakukan dengan dalih "telah sempurnanya pandangan hidup" yang selama ini berjalan. Dalam bahasa yang lebih tegas, pembungkaman rasa ingin tahu semacam ini biasanya disebabkan oleh "dogmatisasi" konsep-konsep hidup yang diyakini sebagai "pasti benar kapanpun dan dimanapun".

Ketika rasa ingin tahu dibungkam dan ketika kesadaran untuk mendapatkan 'kebenaran' dihentikan dengan alasan "yang paling benar" sudah ditemukan, maka bisa dibayangkan apa yang kemudian terjadi dalam kehidupan manusia, baik pada dataran sosial-budaya maupun apalagi pada dataran psikologis. Pada dataran sosial-budaya yang terjadi adalah 'kemandekan' peradaban dimana orang sudah merasa bahwa segala kebenaran hidup di seputar mereka sudah "final". Kemandekan ini pada gilirannya akan terlihat sebagai 'kemunduran' ketika peradaban manusia secara umum berkembang ke arah yang lebih maju—sebagaimana diramalkan oleh Hegel, Sang Filosof Idealis Jerman. Sementara itu, pada dataran psikologis bisa dibayangkan bagaimana 'tersiksanya' mental manusia yang tidak bisa mengekspresikan potensi-manusiawi yang dimilikinya, sehingga sangat mungkin dalam bentuknya yang 'laten' ketersiksaan ini mengalami sublimasi menjadi ekspresi-ekspresi 'yang tidak diinginkan' seperti kekerasan atas nama agama, keter-

gantungan yang mencapai tingkat ‘kecanduan’ kepada para pemegang otoritas agama, lari dari dunia dengan dalih agama, dan lain sejenisnya. Bagaimanapun pemberangusan terhadap potensi-alamiah yang dimiliki oleh manusia hanya akan menggiring manusia ke dalam ranah ‘alienasi’, suatu wilayah dimana manusia merasa asing dan tidak mampu lagi mengenali kesejatian dirinya, sehingga tanpa sadar ia mengganti wajah manusiawinya dengan topeng-topeng tertentu untuk mengubur sisi manusiawinya sendiri.

Dalam aspek sosial-budaya-politik yang mandek karena dogmatisasi, umat Islam pasti sangat memahami bagaimana ketika kemandekan peradaban ini berubah menjadi kemunduran. Setelah mengalami gemilang peradaban di segala bidang kehidupan, tiba-tiba umat Islam ‘mandek', sementara Barat yang semula jauh tertinggal di belakang terus bergerak maju. Pada akhirnya umat Islam tertinggal dalam berbagai aspek kehidupan dan banyak kalangan intelektual muslim pun kebingungan, “mengapa umat Islam tertinggal dan mundur?” Ironisnya, kemandekan yang berdampak ideologisasi dan dogmatisasi besar-besaran ini ternyata tidak hanya terjadi dalam aspek ‘kompetisi’ antara umat Islam dengan komunitas lain, tetapi bahkan juga membawa dampak dalam konteks internal umat Islam sendiri. Meskipun sama-sama menyandang identitas keislaman dan berpedoman pada sumber-sumber ideal yang sama (al-Qur’an dan Hadis), tapi karena perbedaan konteks hidup, terjadilah keragaman pemahaman di kalangan umat Islam. Namun, ketidaksadaran akan keniscayaan keragaman ini kemudian banyak membuahkan berbagai konflik dan hubungan yang kontraproduktif antar-mereka yang memiliki pandangan berbeda dan masing-masing mengklaim pandangannya sebagai yang paling benar.

Sebagaimana *sunnatullah* bahwa setiap orang memiliki potensi akal budi dan mendambakan kebenaran, demikian juga Allah menganugerahkan pluralitas sebagai *sunnatullah* yang lain dalam kehidupan manusia. Dengan pluralitas ini dimaksudkan bahwa dalam setiap dimensi kehidupan manusia sangat dimungkinkan terjadi perbedaan pemahaman, perilaku, pola, dan juga pilihan-pilihan hidup. Oleh karena itu, di tubuh umat Islam sendiri, meskipun secara umum sama-sama berpedoman pada al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagai patokan hidup utama, tetapi sangat manusiawi ketika kemudian terjadi keragaman pemahaman, penafsiran, dan juga pengaplikasian kandungannya dalam kehidupan nyata.

Keragaman yang seharusnya menjadi kekayaan bagi umat Islam ini pada akhirnya berubah menjadi faktor yang sangat membahayakan ketika diserang oleh badai 'ideologisasi' dan 'dogmatisasi' di atas. Dengan terjadinya dogmatisasi dan ideologisasi, maka setiap pemahaman dan penafsiran terhadap al-Qur'an mengklaim diri sebagai paling benar dan yang tidak sejalan dengan pemahamannya sebagai 'salah'. Klaim atas kebenaran pandangannya dan menyalahkan pandangan orang lain dalam realitasnya sering tampil dalam bentuk "penyesatan". Penyesatan yang dimaksud di sini adalah "menuduh orang atau komunitas lain sebagai sesat". Dalam konotasi yang sama bisa pula disebut "pengkafiran", "pemurtadan", "pemunafikan", "pemusyrikan", "pemfasikan" dan lain sejenisnya yang sering terjadi antarumat Islam sepanjang sejarah, bahkan hingga saat ini.

Fenomena "Penyesatan" dalam Islam

Mungkin tidak perlu berpanjang data dan argumen untuk menunjukkan bahwa fenomena 'penyesatan' dalam

Islam tersebut sudah muncul bahkan tidak lama setelah wafatnya Muhammad, Sang Pembawa Risalah. Generasi Sahabat yang hakikatnya mereka yang berkesempatan bergaul secara intensif dengan Muhammad, ternyata adalah juga generasi pertama yang memunculkan fenomena 'penyesatan' antarumat Islam ini.

Sejarah mencatat bagaimana pertikaian sosial-politik yang terjadi dalam wilayah perebutan kekuasaan kekhalifahan menjadi pemicu lahirnya fitnah-fitnah politik yang berimbas ke wilayah ideologis di kalangan generasi awal umat Islam.[2] Fenomena awal 'penyesatan' ini selanjutnya menjadi awal lahirnya tiga aliran pertama dalam Islam: Syi'ah, Khawarij dan Murji'ah.[3] Masing-masing aliran mengklaim kebenaran pandangannya dan kekeliruan pandangan aliran yang lain. Fenomena ini dapat dikatakan merupakan pergeseran dari pertikaian politik bergeser menuju pertikaian ideologis yang dampaknya tidak hanya konflik intelektual pada dataran wacana, namun konflik fisik di medan pertempuran. Selanjutnya, tidak terhitung lagi aneka pandangan dan aliran silih berganti muncul dalam Islam, yang masing-masing mengklaim kebenaran pandangannya, baik yang masih bisa bertahan hingga kini maupun yang sudah lenyap tereliminasi oleh sejarah karena tidak mampu berkompetisi. Dalam berbagai bidang kehidupan keberaga-

---

[2] Peristiwa fitnah era sahabat di kalangan umat Islam ini secara umum dipicu oleh terbunuhnya Usman dan memuncak dalam peristiwa *tahkim* serta berdirinya Dinasti Umayyah.

[3] Sangat banyak buku yang membahas peristiwa lahirnya tiga aliran ini, namun menarik untuk dipertimbangkan kritik sejarah W. Montgomery Watt terhadap peristiwa ini dalam bukunya *The Formative Period of Islamic Thought*. W. Montgomery Watt, *Studi Islam Klasik: Wacana Kritik Sejarah,* terj. Sukoyo, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

maan umat Islam (baik dalam aspek akidah, syari'ah maupun mu'amalah) dapat dipastikan terdapat horison-horison pandangan yang beragam dan kemudian mengkristal menjadi aliran-aliran yang spesifik.[4]

Konflik dan klaim kebenaran ini menjadi semakin menyedihkan ketika dimensi kekuasaan turut melakukan intervensi. Contoh paling nyata terjadi pada masa Dinasti Abbasiyah ketika salah satu aliran teologi, Mu'tazilah, dinyatakan sebagai mazhab negara. Pada masa tersebut sebuah peristiwa memilukan yang disebut *mihnah* atau inkuisisi terjadi. *Mihnah* mungkin lebih tepat diterjemahkan sebagai uji ideologi. Dalam *mihnah* tersebut setiap tokoh agama dicek pandangannya tentang satu isu teologis tertentu, yaitu tentang kemakhlukan al-Qur'an. Mereka yang pandangannya tidak sesuai dengan pandangan Mu'tazilah akan mendapat hukuman oleh kerajaan.

Masa demi masa hingga berabad-abad perjalanan umat Islam, ternyata fenomena penyesatan ini tidak hentinya tampil menghiasi lembar demi lembar catatan sejarah Islam. Ulama fikih menyesatkan ulama filsafat, ulama akidah menyesatkan tasawuf, ulama fikih memurtadkan ulama fikih yang lain dari mazhab berbeda, ulama akidah memurtadkan

---

[4] Sangat banyak buku yang membahas dengan intensif aliran-aliran ini, baik dalam kajian fikih dengan perbedaan mazhabnya, dalam kajian tasawuf dengan perbedaan tarekatnya maupun dalam tradisi kalam dengan perbedaan aliran-alirannya. Sebagai contoh dalam bidang kalam, buku-buku yang membahas aliran-aliran ini antara lain adalah Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996); al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: t.p., 1951); al-Baghdadi, *Al-Farq Bayn al-Firaq,* edited by M. 'Abd al-Hamid (Kairo: 'Ali Shubaih, t.t.); atau dalam karya dalam bahasa Indonesia seperti karya Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1972).

ulama akidah dari aliran yang berbeda, dan lain sejenisnya tiada henti mewarnai wajah perjalanan sejarah umat Islam. Bahkan, fenomena penyesatan ini terus berlanjut hingga era globalisasi teknologi dan informasi abad ke-21 ini, meskipun para pelaku dan identitas kelompoknya sudah berganti nama, misalnya kelompok fundamentalis mengkafirkan kelompok liberalis, kelompok modernis menyesatkan kelompok tradisionalis, dan lain sejenisnya. Bahkan di awal abad-21 ini dunia disentakkan oleh kelompok tertentu dari kalangan umat Islam yang 'merasa paling benar' dan merasa punya kewajiban untuk 'memperbaiki' bahkan 'memerangi' yang lain yang mereka anggap salah. Pandangan ini kemudian terekspresikan antara lain dalam isu besar terorisme dengan kasus-kasus memilukan dan memalukan yang menjadi lembaran hitam sejarah dunia, juga sejarah Islam.[5]

Sebagai pendukung utama dari fenomena penyesatan ini adalah munculnya berbagai kitab dan karya yang 'sangat memihak'. Karya yang dimaksud biasanya bernada apologis dengan isi yang membenarkan kebenarannya sendiri dan

---

[5] Di Indonesia fenomena ini muncul dengan terjadinya bom Bali pada 12 Oktober 2002 yang menewaskan ratusan orang dan sebagian besar korbannya adalah wisatawan asing, khususnya dari Eropa dan Amerika, serta Australia. Para pelaku bom ini berdalih demi agama Islam dan umat Islam yang sering dalam pandangan mereka sering mengalami penindasan dan diskriminasi dari negara-negara tempat para wisatawan asing tersebut. Ironisnya, tindakan semacam ini kadang malah menjadi bumerang dengan lahirnya cap 'teroris' dan *image* kekerasan sebagai identitas Islam. Pada dataran sosial-politik, dan ekonomi, 'strategi keras' semacam itu tidak jarang memukul balik umat Islam sendiri dengan berbagai kesulitan yang harus mereka rasakan akibat *image-image* yang salah tersebut. Menarik untuk membaca pledoi pelaku pengeboman tersebut dalam sebuah buku yang berjudul *Aku Melawan Teroris*. Lihat Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* (Solo: Jazera, 2004).

membeberkan kesalahan yang lain dengan berbagai argumen.[6] Di abad ke-21 ini fenomena penyesatan ini tentu saja terkemas dengan lebih canggih, tidak hanya melalui buku tetapi juga memanfaatkan jaringan teknologi informasi yang tersedia.

Konon, Nabi Muhammad pernah meramalkan bahwa umatnya akan terpecah menjadi 73 golongan, dan dari 73 tersebut hanya satu yang benar. Ramalan yang mungkin semula merupakan sebuah peringatan kepada umat Islam agar hati-hati dalam beragama, akhirnya malah kontraproduktif dengan pemosisian ramalan tersebut sebagai dalih bagi 'penyesatan' terhadap kelompok lain. Tentu saja logis, apabila setiap aliran, pandangan, atau kelompok akan mengklaim bahwa pandangannya adalah satu yang benar dari 73 tersebut, sementara kelompok lain adalah termasuk 72 yang salah.

Perebutan wacana dan kompetisi untuk mendapatkan dan hidup dalam kebenaran jelas merupakan sesuatu yang niscaya dalam kehidupan umat manusia, termasuk kalangan beragama. Tetapi, keniscayaan yang seharusnya menjadi pemicu kemajuan dan perkembangan peradaban ini menjadi faktor penghancur ketika muncul 'klaim kebenaran diri sendiri' dan 'klaim kesalahan yang lain'. Di tubuh umat Islam situasinya kadang menjadi ironis ketika keragaman yang seharusnya mendorong perkembangan tersebut justru menjadi faktor kemunduran dengan adanya saling menyalahkan

---

[6] Buku-buku semacam ini banyak beredar, misalnya Hartono Ah. Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002); Abdurrahman al-Mukafifi, *Rapot Merah AA Gym* (Jakarta: Darul Falah, 2003); Hartono Ah. Jaiz, *Tasawuf, Pluralisme, dan Pemurtadan* (Jakarta: al-Kautsar, 2001); Tim Editor Mujahidin, *Kekafiran Berpikir Sekte Paramadina* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2004).

antarpandangan yang berbeda, bahkan sampai melahirkan konflik fisik.

Al-Qur'an Sebagai Dalih Utama dalam Argumen "Penyesatan"

Al-Qur'an adalah fondasi utama dan terutama bagi umat Islam. Meninggalkan al-Qur'an dan tidak mengakui eksistensinya sama artinya dengan meninggalkan Islam. Keyakinan ini tidak bisa diganggu gugat dan menjadi dasar keberagamaan Islam. Dari sudut pandang ini maka tidak mengherankan apabila kemudian al-Qur'an menjadi argumen pertama dalam upaya sebuah kelompok atau aliran untuk 'membenarkan pandangannya sendiri' dan 'menyalahkan pandangan orang lain'.

Karakter al-Qur'an yang ensiklopedik dan terbuka, dalam arti *interpretable*, bisa ditafsirkan 'ke sana dan ke sini', seringkali memudahkan bagi seseorang atau satu kelompok untuk memberikan justifikasi terhadap pandangannya melalui ayat-ayat al-Qur'an. Keberadaan al-Qur'an sebagai landasan argumen sebuah kelompok ini ada kalanya melalui proses sentrifugal, ada kalanya melalui proses sentripetal. Secara sentrifugal berarti seseorang mengkaji al-Qur'an terlebih dahulu untuk kemudian merumuskan hasil pemahamannya yang pada akhirnya menjadi massal dan pemahaman tersebut berganti wajah menjadi ideologi bagi kelompok yang sepakat terhadap pemahaman yang dimaksud. Secara sentripetal berarti seseorang merumuskan terlebih dahulu cita-cita, tujuan, misi, dan ideal yang diinginkannya untuk kemudian mengkaji al-Qur'an dan mencari ayat-ayat yang mendukung ideologi yang telah dirumuskannya.

Baik secara sentrifugal maupun sentripetal, keberadaan

al-Qur'an sebagai justifikasi klaim kebenaran ini biasanya diposisikan secara "atomistik", yakni ayat-ayatnya dipilah dan dipilih sedemikian rupa sesuai dengan kepentingan kelompok dan pandangannya sendiri. Meskipun tidak selalu "jelek dan keliru", pembacaan yang atomistik ini mengandung bahaya yang tidak sedikit. Karena al-Qur'an diklaim sebagai dasar bagi ideologi atau pandangan tertentu, sementara ideologi atau pandangan tersebut merupakan hasil karya manusia yang kontekstual dan historis, klaim bahwa al-Qur'an mendukung ideologi tertentu ini bisa mereduksi nilai universal al-Qur'an. Di sisi lain, pembacaan atomistik ini tentu saja mengabaikan pesan umum dan universal al-Qur'an yang hanya akan ditemukan ketika al-Qur'an dibaca secara utuh dan juga mengabaikan koherensi internal yang terdapat dalam al-Qur'an. Gaya atomistik ini akan terlihat semakin unik ketika sangat mungkin bagi seseorang atau sekelompok orang setelah memakai ayat tertentu sesuai dengan kepentingannya yang juga tertentu, kemudian di saat yang berbeda memakai ayat-ayat tertentu yang isinya kontradiksi dengan ayat-ayat yang dipakainya semula karena kepentingannya kini juga telah berbeda dengan sebelumnya.

Meskipun demikian, tidak berarti bahwa seorang muslim atau sekelompok orang atau aliran tertentu dalam Islam tidak boleh menjadikan al-Qur'an sebagai argumen bagi keberagamaan yang mereka yakini kebenarannya. Setiap orang, setiap kelompok, adalah entitas historis yang hidup dalam kerangka ruang dan waktunya masing-masing, serta kepentingannya masing-masing. Dengan posisi semacam ini sebenarnya merupakan keniscayaan apabila setiap orang atau setiap kelompok tersebut memiliki keragaman pembacaan sekaligus keragaman persepsi dan kepentingan terhadap al-Qur'an. Dari logika ini bisa dipa-

hami bahwa kekeliruan pemakaian al-Qur'an sebagai dalih bagi penyesatan ini tidak dalam dataran 'pemakaian ayat-ayatnya', namun lebih pada dataran 'klaim kebenarannya'.

Kenyataan semacam ini mungkin akan membuat seorang muslim yang 'romantik' merasa gelisah, karena secara sekilas kenyataan ini mengimplikasikan bahwa al-Qur'an dipahami dan diaplikasikan sesuai keinginan manusia, dan bukannya keinginan Allah. Namun, selain harus disadari bahwa secara esensial al-Qur'an adalah pedoman Allah *untuk manusia, bukan untuk Allah*, kegelisahan ini mungkin bisa dijawab dengan menunjukkan bahwa secara *sunnatullah* memang demikianlah keadaannya. Peristiwa interaksi antara manusia atau seorang muslim dengan al-Qur'an pada hakikatnya adalah peristiwa pertemuan antara al-Qur'an yang terbuka untuk penafsiran dan manusia yang historis dengan segala kepentingan dan keinginannya. Pertemuan ini mau atau tidak akan melahirkan satu dari dua alternatif berikut:

1. Al-Qur'an 'diserap' dan dipahami sesuai dengan historisitas, kepentingan dan keinginan masing-masing orang, baik dalam skala individu maupun sosial.
2. Dengan penuh kesadaran seseorang 'merasa' mengorbankan keinginan dan kepentingannya sendiri demi orientasi dan pemahamannya yang baru setelah mengkaji al-Qur'an.

Sekilas mungkin orang akan melihat alternatif kedua lebih baik dan benar karena di situ seolah kepentingan Allah yang termaktub dalam al-Qur'an didahulukan dibandingkan kepentingan pribadi atau kelompok. Namun, siapa yang bisa menjamin bahwa pemahaman seseorang itu bisa sampai kepada 'keinginan Allah' yang sebenarnya, dan bukannya 'keinginan Allah' sejauh yang dia pahami? Baik

alternatif pertama maupun alternatif kedua sebenarnya terpusat kepada manusia, yakni sang pemaham dan penafsir. Di titik manusia ini, historisitas, *prejudice*, keinginan dan juga kepentingan harus dikatakan sebagai sesuatu yang tidak terelakkan, disadari maupun tidak. Cara berpikir, metode memahami, asumsi-asumsi dari pemahaman sekaligus intervensi faktor psikologis, sosial, budaya, politik, bahkan ekonomi adalah unsur-unsur yang—mau atau tidak—turut terlibat dalam kegiatan menafsirkan dan memahami.

Mengklaim kebenaran al-Qur'an untuk kelompok atau lingkungannya sendiri justru menunjukkan bahwa al-Qur'an hanya sesuai untuk lingkungan tersebut dan tidak untuk lingkungan yang lain. Ketika al-Qur'an hanya bisa relevan untuk satu ruang dan waktu saja, sementara realitas kehidupan manusia secara *sunnatullah* mengandung pluralitas, maka karakter universal dan *salih likulli zaman wa makan* yang sering dijargonkan oleh umat Islam dapat dikatakan omong kosong belaka.

Dalam perspektif hermeneutika, ketika memahami sebuah teks dan menginginkan ketepatan makna dari teks yang dimaksud, pemahaman terhadap konteks yang melingkupi teks tersebut adalah sesuatu yang niscaya. Di antara konteks dari teks yang harus dicek pertama kali tentunya adalah pengarang (*author*) dari teks tersebut. Dalam kasus al-Qur'an, tentunya ketika dilakukan pengecekan terhadap pengarangnya akan ditemui kesulitan atau bahkan tidak mungkin, karena bukankah *author* al-Qur'an itu adalah Allah sendiri?

Dalam analisis Farid Esack, problematika ketidakmungkinan mengakses *author* al-Qur'an secara langsung ini ternyata membawa implikasi yang tidak remeh. Ketidakmungkinan mengakses Allah sebagai *author* al-Qur'an secara

langsung menyebabkan kalangan tertentu menggabungkan kesalehan dengan keilmuan. Yang dipandang bisa mendapatkan penafsiran yang paling dekat dengan kehendak Allah adalah yang sangat saleh atau taat kepada Allah. Pengandaian ini pada gilirannya akan mengakomodasi klaim-klaim seperti 'mendapat ilham', 'mendapat isyarat', atau 'mendapat ketetapan hati' dari Allah tentang makna ayat-ayat al-Qur'an tertentu. Dengan diakuinya klaim-klaim tersebut, maka akhirnya dapat dikatakan telah muncul 'wahyu kedua', yaitu pemahaman Sang Saleh tersebut yang diyakini sebagai maksud al-Qur'an yang benar karena berasal dari petuntuk Allah secara langsung. Kenyataan ini tentu saja mengabaikan situasi historis penerima teks dan penafsir. Di sisi lain, kenyataan ini akan menjadi semakin rumit manakala dihadapkan dengan fakta bahwa kadang-kadang orang saleh atau orang suci dari satu kelompok adalah orang sesat bagi kelompok yang lain.

Mencermati Akar Penyesatan dan Memposisikan Keragaman

Menurut Muthahhari, seorang filosof-teolog dari Iran, perilaku hidup manusia secara umum ditentukan oleh *ideologi* yang dianutnya dan ideologi yang dimaksud biasanya dirumuskan dari "pandangan dunia" yang dipercayainya. Adapun proses dari pandangan dunia menuju ideologi tersebut biasanya melalui "epistemologi" tertentu yang dipercaya menjamin koherensi antara pandangan dunia dan ideologi tersebut.[7]

Pandangan Muthahhari tersebut mengimplikasikan

[7] Murtadha Muthahhari, *Mengenal Epistemologi,* terj. M. Jawad Bafaqih (Jakarta: Lentera, 1989), 17-21.

bahwa penyesatan terhadap pandangan yang berbeda merupakan sebentuk ketidaksadaran akan historisitas dan kekhususan konteks ideologis setiap orang. Ketidaksadaran ini memuat juga ketidaksadaran yang lain, yaitu ketidaksadaran akan pluralitas yang merupakan *sunnatullah*. Sikap dan upaya 'menyalahkan' yang lain dan hanya membenarkan pandangannya sendiri pasti secara tersembunyi mengandung keinginan agar semua orang berpandangan dan berperilaku sama sebagaimana dirinya. Keinginan semacam ini tentu saja harus ditegaskan sebagai keinginan yang absurd dan kekanak-kanakan. Allah sendiri dalam beberapa ayat al-Qur'an sering menegaskan bahwa pluralitas dan keragaman itu memang dikehendakinya. Manusia bukan robot, bukan mesin; dan ia diberi kebebasan dan mendapat berbagai fasilitas untuk mengekspresikan kebebasannya, sehingga segala pemikiran yang mengasumsikan keseragaman dan keajegan tanpa perubahan—baik pandangan maupun perilaku—dari semua orang pasti akan mengalami kebuntuan karena memang tidak realistis.

Apabila diperhatikan secara lebih cermat, sebenarnya ketika seseorang menyatakan bahwa pendiriannya atau pendirian kelompoknya didukung oleh al-Qur'an seringkali beberapa faktor eksternal turut bermain di situ, selain faktor psikologis bahwa mereka yang menyatakan hal tersebut yakin akan kebenaran pendiriannya. Faktor eksternal yang dimaksud yang pertama adalah asumsi-asumsi awal yang memihak. Asumsi-asumsi yang memihak ini biasanya adalah asumsi-asumsi yang sudah dinyatakan sebagai pasti benar sejak awal. Asumsi-asumsi ini bagi yang meyakininya tidak boleh dan jangan sampai digugurkan. Ayat-ayat al-Qur'an yang biasa dipakai pun biasanya dipilih yang mendukung dan bukannya yang menentang asumsi-asumsi ini. Asumsi

yang dimaksud misalnya “akal itu lebih tinggi dari wahyu” atau sebaliknya “wahyu lebih tinggi dari akal”; untuk asumsi pertama biasanya dipilih ayat-ayat tentang keutamaan akal pikiran dan ayat-ayat yang mendorong untuk berpikir; sementara untuk asumsi kedua biasanya dipilih ayat-ayat tentang kebenaran wahyu atau juga sifat Tuhan Yang Maha Tahu, serta ketidakberdayaan manusia di hadapan Tuhan. Berbagai contoh lain tentang asumsi ini bisa dilacak dalam berbagai aliran pemikiran dan gerakan yang bertaburan di sepanjang sejarah Islam, misalnya asumsi “kepemimpinan harus dari kalangan Quraisy”, “kekhalifahan adalah hak Ahlul Bait”, “ulama harus diikuti karena merupakan pewaris Nabi”, “Sahabat pasti benar”, dan lain sejenisnya.

Di samping asumsi-asumsi dasar, faktor eksternal lain yang biasanya ‘bermain’ adalah pranata sosial (baik dalam akala kecil maupun besar) yang bermodel otoritarianistik. Pola otoritarianistik ini secara umum berwujud ‘fanatisme’ terhadap seseorang atau sesuatu yang diyakini memiliki kuasa untuk menentukan benar-salahnya sesuatu. Dalam kasus penyesatan ini, aspek fanatisme ini biasanya menjadi faktor yang lebih bermain dibandingkan argumentasi baik '*aqli* maupun *naqli*.

Keyakinan bahwa seseorang atau sesuatu itu memiliki kuasa atas kebenaran membuat mereka yang percaya, meletakkan sesuatu atau seseorang itu dalam hierarki pertama yang harus dipercayai, bahkan mungkin mengalahkan al-Qur’an dan teladan Muhammad yang menjadi dua tiang pancang utama keberagamaan Islam. Pemegang otoritas ini bisa berwujud ajaran, tokoh yang kharismatik, ulama, juga kelompok dan aliran.

Fanatisme yang bersumber dari konstruksi sosial yang otoritarianistik ini pada gilirannya akan ‘membutakan’ sese-

orang akan eksistensi 'yang lain'. Bagi mereka, yang benar, yang pasti benar dan selalu benar adalah Sang Otoritas yang dipercayainya. Segala yang berbeda maupun bertentangan dengan otoritas tersebut adalah keliru dan sesat.

Pada akhirnya, dogmatisme dan pembakuan terhadap asumsi-asumsi berpikir tertentu dan kepercayaan yang membuta terhadap otoritas yang diyakini sebagai pasti benar ini akan menggiring seseorang terhadap perilaku 'membuta' dan 'tidak mau tahu' terhadap yang lain, yang memiliki asumsi lain dan otoritas lain. Perilaku ini akhirnya mendorong ketidakadilan dalam membaca dan memahami yang lain. Terhadap yang lain, perilaku membuta ini hanya melihat hal-hal yang jelek saja, dan memang berusaha menggali kejelekan-kejelekan tersebut, serta perbedaan dengan dirinya yang dianggap benar dan baik. Seandainya pun di tengah perilaku yang membuta ini seseorang atau sekelompok orang mengkaji dan memahami yang lain, biasanya kajian dan pemahaman itu dilakukan secara atomistik, partikular, melihat sisi yang dianggapnya sesat dan jelek. Inilah yang kemudian menjadi akar dan sumber bagi 'penyesatan' terhadap yang lain, dan tentu saja juga menjadi sumber konflik.

Sampai di akhir tulisan ini mungkin muncul pertanyaan, sejauhmanakah seorang muslim harus menolelir perbedaan yang berseliweran di sekitarnya? Adakah harus dibiarkan saja seperti adanya? Ataukah harus selektif agar tidak muncul 'anarki' dalam berpikir serta *chaos* yang tak teratasi dalam dataran sosial-budaya dan politik? Menjawab pertanyaan semacam ini memang bukan urusan yang mudah, namun ada baiknya apabila dalam hal ini meminjam klasifikasi Habermas tentang horison keilmuan manusia, sekaligus teori komunikasinya.

Ada tiga wilayah pengetahuan dan pengalaman hidup yang dihayati manusia, yaitu wilayah empiris, wilayah historis-hermeneutis, dan wilayah sosial-kritis.[8] Berdasarkan cara baca menurut Habermas ini dapat dikatakan bahwa bagaimanapun pemahaman manusia itu tidak bisa melepaskan diri dari tujuan dan kepentingan yang telah ditetapkan—entah sadar atau tidak—sebelum aktivitas memahami tersebut berjalan, dan tentunya tujuan atau kepentingan tersebut sejajar dengan konteks sosio-historis orang yang memahami.

Proses bernalar seorang yang beragama biasanya berporos pada teks atau kitab sucinya (atau 'nalar grafis' dalam istilah antropolog Jack Goody). Di atas dijelaskan bahwa ada kalanya orang memahami teks kitab sucinya (al-Qur'an) dan kemudian berusaha menerapkannya dalam kehidupan (gerak sentrifugal); atau sebaliknya, orang berhadapan dengan peristiwa tertentu dalam kehidupan, kemudian berusaha mencari jawaban tentang bagaimana menyikapi peristiwa tersebut berdasarkan teks kitab sucinya (gerak sentripetal). Hasil pemahaman dan penafsiran teks yang berhubungan langsung dengan realitas itulah yang kemudian mewujud dalam pemikiran dan perilaku umat Islam sesuai dengan horison dan dimensinya masing-masing.

Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa teks kitab suci memberi informasi tindakan kepada manusia, dari teks kitab suci orang menggali berbagai pedoman dan bahan yang diperlukan untuk kehidupan. Dari klasifikasi Habermas di atas, posisi ini mirip dengan posisi realitas alam semesta

---

[8] Untuk lebih detail tentang klasifikasi kelompok ilmu ini bisa dilihat antara lain dalam Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon Press, 1971).

dalam kelompok ilmu-ilmu empiris analitis. Tidak heran apabila dalam Islam dikenal pembedaan antara ayat-ayat *Kauniyah* (alam semesta seisinya termasuk manusia) dan ayat-ayat *Qauliyah* (al-Qur'an), dimana dari dua jenis ayat tersebut manusia dapat menggali banyak informasi dan pengetahuan yang diperlukan dalam kehidupan.

Di sisi lain, hasil pemahaman dan penghayatan seorang muslim atau sekelompok muslim dari aliran pemikiran tertentu terhadap teks kitab sucinya dapat dikatakan menduduki posisi kelompok ilmu-ilmu kedua, yaitu ilmu-ilmu historis hermeneutis. Karena menduduki posisi kedua ini, maka pemahaman dan penghayatan tersebut bernilai subjektif, dalam arti sangat dipengaruhi oleh konteks historis-psikologis orang yang memahami. Tidak mengherankan apabila kemudian pemahaman muslim Indonesia dan muslim Arab atau muslim Amerika tidaklah sama meskipun membaca teks kitab suci yang berbeda. Dari perspektif ini setiap orang hendaknya menyadari bahwa memaksakan pandangan maupun merasa bahwa satu-satunya pandangan atau pemahaman yang benar adalah pemahamannya adalah sikap yang tidak rasional dan tidak manusiawi.

Pada proses selanjutnya, ketika pemahaman atau penghayatan keagamaan yang sifatnya subjektif tersebut hendak diekspresikan dalam kata maupun perbuatan, maka seseorang akan berhadapan dengan dunia sosial-politik-budaya tertentu di mana ia hidup. Menghadapi dunia sosial-politik-budaya tersebut mau atau tidak ia harus berusaha agar ekspresi pemahaman dan penghayatannya bisa dipahami dan diterima sesuai dengan nalar sosial-politik-budaya yang berlaku. Dalam tahap ini akan terjadi 'penyesuaian-penyesuaian' dari pemahaman sebelumnya dengan pranata

sosial-budaya dan politik yang ada.[9] Hal ini menggambarkan kelompok ilmu yang ketiga dalam klasifikasi Habermas di atas.

Lebih lanjut, dengan teori komunikasinya Habermas menyarankan bahwa dalam tahap ekspresi pemahaman dan kepentingan dari masing-masing pemahaman, aliran maupun kelompok yang jumlahnya tidak sedikit, jangan menghentikan proses pada dataran historis-subjektif-hermeneutis, karena dengan berhenti di sana berarti mencukupkan diri dengan pandangan bahwa setiap aliran atau pemikiran berhak memahami dan mengekspresikan pemahamannya sesuai yang diyakini. Berhenti pada dataran ini justru akan kontraproduktif karena pada dataran sosial praksis sangat mungkin terjadi benturan antar-pemahaman dan kepentingan. Sejarah banyak memberi pelajaran tentang hal tersebut. Oleh karena itu, faktor komunikasi sangat diperlukan di sini. Setiap pemahaman dan aliran hendaknya membuka diri untuk merumuskan mode kehidupan bersama, karena mereka hidup dalam horison sosial yang sama. Sejauhmana sebuah ekspresi dari pemahaman atau

---

[9] Meskipun ada juga kemungkinan seseorang akan mengambil posisi oposisi atau mengkritisi terhadap kenyataan sosial-budaya-politik di sekitarnya, namun tentang pola perilaku semacam itu perlu pembahasan yang khusus dan tersendiri, misalnya dalam kajian tentang fenomena kharisma. Sebenarnya yang dimaksud Habermas dengan kelompok Ilmu Sosial Kritis tersebut adalah posisi seseorang ketika dia berusaha melepaskan dirinya dari jeratan sosial-budaya tempat dia berada karena konteks sosial budaya dimana manusia hidup tersebut tidak selamanya 'rasional' dan 'memberdayakan'. Namun, demi keruntutan analisis kategori ketiga dari Habermas ini sengaja dibelokkan orientasinya demi membidik kenyataan bahwa sebenarnya sebagian besar orang dalam proses kreatifnya berusaha memakai 'logika umum' agar tawaran kreasinya bisa diterima oleh lingkungan tempatnya tinggal.

pemikiran bisa diterapkan dalam dataran sosial praksis tanpa harus bergesekan dan 'saling ganggu' dengan ekspresi pemahaman yang berbeda. Untuk kelancaran komunikasi ini diperlukan sebuah *ruang publik* yang sehat, yang tidak mengasumsikan hegemoni, superioritas dan subordinasi di kalangan penghuni ruang publik yang dimaksud.

Pada akhirnya proses komunikasi ini diharapkan akan menghadirkan keragaman, yang berkompetisi dalam kebaikan dan kebenaran secara sehat-halal, dan bukannya keragaman yang saling menjatuhkan, saling menyombongkan keunggulan diri sendiri, serta saling mengkampanyekan kesalahan dan kejelekan yang lain. *Fastabiqul khairat*; jadilah peserta perlombaan yang berusaha memenangkan pertandingan sejujur mungkin, sebaik mungkin, secantik mungkin, dan tidak perlu merangkap posisi sebagai wasit dan dewan juri; biar Allah saja yang menjadi *Ahkamul Hakimin.*

Penutup

Sepanjang manusia masih memerlukan hidup yang bermakna, sepanjang itu pula eksistensi agama dan segala unsur di dalamnya masih bernilai penting. Sepanjang manusia masih mendayagunakan akal budinya, sepanjang itu pula kehidupan akan senantiasa dinamis. Sepanjang manusia masih hidup dalam kerangka ruang dan waktu, sepanjang itu pula keragaman berpikir dan berperilaku akan terjadi. Harus diakui segala model 'penyesatan' terhadap yang lain apabila tidak diiringi dengan kesadaran akan makna hidup bagi setiap orang, dinamika kehidupan setap orang dan keniscayaan keragaman perilaku dan pemikiran setiap orang, maka penyesatan yang dimaksud dapat dikatakan sebentuk egoisme yang bermula dari semangat agar kebenaran menjadi miliknya sendiri.

Tidak ada satu manusia pun yang sampai pada derajat 'sempurna', mengenggam kebenaran yang final, dan memiliki kebajikan yang tertinggi. Yang bisa dilakukan oleh setiap orang hanyalah bergerak menuju kesempurnaan, berupaya sebisa mungkin untuk mendapatkan yang lebih benar dan lebih baik dari sebelumnya. Kenyataan bahwa tidak ada orang yang sempurna dan mencapai kebenaran atau kebajikan final tidak serta merta menunjukkan bahwa kebenaran final atau kebajikan tertinggi itu tidak ada. Ajaran dan pesan Allah, al-Qur'an, dan Muhammad bisa diyakini sebagai kebenaran yang final, namun ketika pesan dan ajaran tersebut dipahami oleh manusia biasa, hasil pemahaman tersebut jelas tidak mungkin disamakan derajatnya dengan sumber pemahamannya.

DAFTAR PUSTAKA

al-Baghdadi, *Al-Farq Bayn al-Firaq,* (ed.) M. 'Abd al-Hamid, Kairo: 'Ali Shubaih, t.t.

Habermas, Jurgen, *Knowledge and Human Interest*, Boston: Beacon Press, 1971.

Hartono Ah. Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.

al-Mukafifi, Abdurrahman, *Rapot Merah AA Gym*, Jakarta: Darul Falah, 2003.

Jaiz, Hartono Ahmad, T*asawuf, Pluralisme dan Pemurtadan,* Jakarta: al-Kautsar, 2001.

Montgomery, Watt, *Studi Islam Klasik: Wacana Kritik Sejarah,* terj. Sukoyo, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Muthahhari, Murtadha, *Mengenal Epistemologi,* terj. M. Jawad Bafaqih, Jakarta: Lentera, 1989.

Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1972.

Zahrah, Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah,* Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996.

al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal,* Kairo: t.p., 1951.

Samudra, Imam, *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazera, 2004.

Tim Editor Mujahidin, *Kekafiran Berpikir Sekte Paramadina,* Yogyakarta: Wihdah Press, 2004.

INDEKS

A

Abbas bin Abdul Muththalib~12
Abbas bin Sulayman~211
Abbasiyah~63, 64, 65, 250
Abd al-Jabbar~167, 168
Abd al-Wahhab~147
Abduh; Muhammad Abduh~4, 5, 6, 37, 38, 95, 96, 101, 122, 202, 225
Abdullah Azzam~149
Abdullah bin Saba'~8, 62, 63, 66, 67, 68
Abdul Munip~152, 153
Abdurrahman al-Mukafifi~252
Abraham Kaplan~133
Abu al-Hudzail~211
Abu Ayyub al-Anshari~25
Abu Bakar~24, 69, 71, 74, 77, 214
Abu Hanifah~24
Abu Hasan al-Basri~22
Abu Hasyim~46, 47, 52, 53, 55, 167, 181, 214
Abu Mansur; Maturidi~24, 94
Abu Musa al-Asy'ari~21, 28
Abu Raidah~44
'Adhud ad-Din al-Iji~168
Ahl al-Sunnah~24, 50
Ahlul Bait~12, 13, 16, 62, 63, 65, 66, 69, 72, 83
Ahmad Amin~54
Ahmad bin Hanbal~42, 76
Ahmad Janan Asifudin~105, 106
'Aisyah~71, 72
Ajat Sudrat~154
Ajjaridah~11
al-Afghani~96
al-Asbihani~133
Al-Ast'ari~181
al-Asy'ats bin Qais~10
al-Asytar~10
al-Baghawi~133
al-Baghdadi~6, 21, 181, 182, 183, 250, 266
al-Baidawi~203
al-Banzawi~24
al-Baqillani~xi, 24, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 55, 168, 174, 183, 184, 210, 222
al-Basthami~213

al-Farabi~4, 31, 32, 35
al-Ghazali~6, 28, 33, 56, 168, 173, 178, 180, 215
al-Haidari~144, 159
al-Haramain~47, 50, 51
al-Harits ibnu Suraij~19
Ali Ahmad Farraj Ali~63
Ali an-Naqi~78
Ali ar-Ridha~78
Ail bin Abi Thalib~2, 36
al-Isfahani~66
al-Isfarayaini~50
al-Iskafi~211
al-'Iyasi~71
Ali Zainul Abidin~78
al-Jabari~167
al-Jabiri; Muhammad Abid al-Jabiri~30, 37, 167, 168, 179
al-Jazāiri~155
al-Jubai; Abu Hasyim al-Jubai~ 46, 47, 52, 55, 181, 203, 211
al-Julined~53
al-Jurjani~203
al-Juwaini~xi, 24, 41, 42, 49, 50, 51, 52, 53, 54
al-Juwiri~174
al-Ka'bi~181
al-Kaf'ami~71
al-Kassyi~66
al-Khabbani~50
al-Khawarizmi~32
al-Khudhairi~44
al-Kindi~32
al-Kulaini~71, 74, 77
Allamah Murtadha al-'Askari~66
al-Maghazili~76
al-Mamqani~74
al-Ma'mun~65
al-Maraghi~43, 49
al-muhakkimah~11
al-Muntazhar~15
al-Mutawakkil~65
al-Nadhdham~182
al-Qadhiy 'Ayyadh~43
al-Qadli Abd. Jabbar~34
al-Qalanisi~183
al-Qasimi~147
al-Qummi~66, 70
al-Razi; Ali bin Abbas al-Jaradzini al-Razi~32, 76, 202
al-Shalihi~181
al-Si'di~143, 161
al-Syahrastani~9, 41, 47, 54, 184, 185, 202, 250, 266
al-Tabari; Muhammad bin Jarir al-Tabari~62
al-Tamimy; Saif bin Umar al-Tamimy~67
al-Thabarsi; Abu Manshur Ahmad bin Ali al-Thabarsi~70
al-Thabary~67
al-Wahidi~77
Amien Rais~118, 119
Amr bin Ash~21
Amr bin Ubaid~22
Anawati~7, 201
an-Naubakhti~67

antropomorfisme~27
Aristoteles~30, 31, 35, 169, 178, 179, 200, 207, 209, 210, 214, 219, 226
Arkoun~139, 159
Asy'ari al-Baghdadi~6
Asy'ariyah~24, 27, 28, 41, 42, 43, 50, 51, 54, 57, 82, 92, 94, 95, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 203
Ayyasy~73

B

Bani Hasyim~13
Berkeley~224
Bertrand Russel~175, 188
Budi F. Hardiman~232
Buwaihi~75

D

Darwin~177
David Hume~168, 176, 180, 188
Derrida~210, 226
Descartes~113, 170, 171, 175
Din Syamsuddin~81
Dlirar bin 'Amr~211
dogmatisme~229, 260

E

Eddington~216
Einstein~224
eksistensialisme~ix, 104, 235
el-Qussy~105
Epicurus~207

F

Fahrur ar-Razi~77
Fakhr al-Din al-Razi al-Razi~202
fasisme~230, 234
Fatalisme~18, 197, 198
Fatimah~13, 72, 73
Fauzan Saleh~131, 157
Fazlur Rahman~119, 120
Francesco Pico~229

G

Gaunilon~175
George Makdisi~130, 131
George Ritzer~134
Ghadir Khum~74, 75, 76, 77
Ghaliyah~16
Ghulat~16, 76
Giovanni Pico Della Mirandola~229

H

Habermas~260, 261, 263, 266
Hafshah~71
Hallaj~198, 213
Halstead~138, 139, 159
HAMKA~81
Hartono Ah. Jaiz~252, 266
Harun Nasution~6, 8, 21, 23, 46, 47, 51, 54, 92, 96, 203, 250
Hasal al-Mujtaba~78
Hasan az-Zaki al-Askari~78
Hasbi al-Shiddiqi~148
Hassan~169
Hasyim Asy'ari~81
H.D. Lasswell~132
Herbert Mead~134
Hidajat Nataatmadja~108, 109
Hisyam bin al-Hakam~211
humanisme~ix, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 241
Husain bin Ali~14
Husein al-Kashif al-Ghita'~68

I

Ibadiyah~11
Ibn Hazm~200, 216
Ibn Khaldun~44, 50, 51, 57, 178, 201, 204, 210, 222
Ibn Rusyd~168, 189, 209, 215
Ibn Sina~207
Ibn Taymiyah~167, 200
Ibn al-Jauzi~76
Ibn Hajar Asqalani~76
Ibn Hajar Haitami~76
Ibn Hayyan~32
Ibn Katsir~42, 43, 49, 57
Ibn Majah~76
Ibn Rusyd~31, 32, 95, 97, 189
Ilmu Kalam~1, 4, 5, 10, 11, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 38, 39, 165, 189, 201
Imad Ali Abdus Sami'~63
Imamah~14, 64, 83
Imam Bukhari~76
Imam Khumaini~71, 77, 79
Imam Mahdi
Mahdawiyah~14, 15
Imam Muslim~72, 76, 77
Imam Samudra~251
Imam Syafi'i~4, 69
Imam Thabari~80
Imamuddin Abd. Rahim~149
imperialisme~233
interaksionisme~170, 171
Iqbal; Muhammad Iqbal~iv, xii, 95, 100, 101, 120, 122, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 225, 226, 227
Isma'iliyah~16
Itsna 'Asyariyah~15, 16

J

Ja'ad ibn Dirham~19
Jabariyah~18, 19, 21, 82, 96
Jack Goody~261
Ja'far al-Shadiq~4, 13
Ja'far as-Shadiq~78
Jahm bin Safwan~9
J.S. Mill~200

K

Kaisaniyah~16
Kamaluddin~76
Kant~172, 173, 175, 177, 178, 188
kapitalisme~110, 111
Karbala~14, 64, 65, 78
Karl Stendbrink~135
Khawarij~9, 10, 11, 20, 37, 82, 165, 249
Khudori Saleh~194
komunisme~230

L

Leibniz~172, 212
liberalisme~234
Louis Gardet~7
Lukman Hakim Saifuddin~66
Luther~108

M

Macdonald~214, 215
Machasin~236, 243
Majid Fakhry~31, 168, 201, 207, 208, 223
Makhmud Syafe'i~154, 155
Maletranche~168
Malik al-Qathi'i~43
Malika Zeghal~139
Martin van Bruinesen~135
Ma'ruf Amin~65
Mas'ud bin Fudaki at-Tamimi~10
materialisme~197, 219
Maturidiyah~24, 26, 27, 82, 94
Max Weber~108
Mc Carthy~206
Mc Tagart~193
Mir Hasan~193
Mirza Muhammad Taqi~74
mistisisme~197
modernisme~231, 241
monisme~196, 197
Montgomery Watt~9, 249
Moriss Janowitz~133, 160
Moses Maimonades~214
Mu'ammar~168, 211, 240, 243
Mu'awiyah~2, 9, 28, 36, 71
Muchtar Buchari~106
Muhammad al-Baqir~78
Muhammad al-Mahdi~78
Muhammad at-Taqi~78
Muhammadiyah~65, 81, 82, 83,

106, 122
Muhammad Jalal Abd al-Hamid Musa~44
Murji'ah~20, 21, 82, 249
Murthadha Muthahari~35
Musa al-Kadzim~78
Musa Asy'arie~106, 114, 115, 118
Mutawassith~28
Mu'tazilah~2, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 38, 46, 82, 91, 92, 94, 95, 98, 168, 179, 180, 181, 182, 187, 191, 202, 204, 205, 212, 215, 222, 250
Murtadha Muthahhari~257, 266

N

Nahdhatul 'Ulama~65
Najdat~11
Napoleon~198
Naubakhti~67, 68, 69
Nazzam~217
Nels F.S. Ferre~145
Nicolas Malebranche~173
Nietzsche~235, 241, 243
Ni'matullah al-Jazairi~71
Nisyaburi~72
Nizham al-Mulk~50
Nurcholish Madjid~5, 38, 64, 105, 112, 113
Nuri al-Thabasi~79
Nuruddin al-Haitsami~76
Nyaya~186, 206

O

okkasionalisme~168, 169, 170, 173, 174, 178, 180, 208
Oliver Leaman~32

P

panteistik~197
paralelisme~170, 171
Persis (Persatuan Islam)~63
Pesantren Sidogiri~62
Philip K. Hitti~64, 65
Plato~30, 32, 34, 35, 196, 199, 200, 207
pluralisme~169, 192, 212, 220, 223
positivisme~197

Q

Qadariyah~16, 17, 21, 23, 82, 96
Qādi al-Jabbār~130

R

Rafidhah~16, 65, 75
Raja al-Arselan~50
rasionalisme~168, 197
Roger Bacon~200, 201
Rosenthal~139, 160
Rumi~213

S

Sayed Abdul Vahid~195
Sayid Sabiq~146
Sayyid Khu'i~70
Shihab; M. Quraish Shihab~62, 83, 88, 95, 98, 99, 102, 103, 104
Shubhi; Ahmad Mahmud Shubhi~42, 43, 46, 48, 51, 57
Sir Thomas Arnold~193
skhisme~210
Sokrates~34
Spinoza~172
Sufisme~198
Sulaiman al-Qunduzi~76
Syeikh Akbar Mahmud Syaltut~82
Syeikh Said Abdul Hafiz al-Hijjawi~82
Syi'ah~12, 13, 14, 15, 16, 20, 37, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 211, 249

T

Taftazani~5, 49
Thalhah~71
Thomas Aquinas~176, 209
Thomas Kuhn~166
Thusi~78

U

Umar bin Abdul Aziz~18
Umar bin al-Khaththab~99
Umar Khayam~32
Umayyah~18, 19, 20, 32, 64, 249
Usman bin Affan~2, 8, 36

V

Vaisheshika~186, 206

W

Washil bin Atha'~22, 211
William of Ockhan~168

Y

Yazid bin Muawiyah~14
Yunahar Ilyas~65

Z

Zaid bin Husein ath-Thai~10
Zaid bin Tsabit~89
Zamakhsyari Dhofier~135
Zoroaster~19
Zubair~9, 71
Zwemer~214

KALAM

MEWACANAKAN AKIDAH MENGUATKAN KEIMANAN

Abdul Basir Solissa

Iskandar Zulkarnain

Fahruddin Faiz

H. Zuhri

Robby Habiba Abror

Muhammad Taufik

Mutiullah

Muzairi

Shofiyullah Muzammil

Penerbit FA Press

Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta.
Email: filsafatagama@gmail.com. Telp. (0274) 512156